UNIV. OF
TORONTO

BINDING LIST JUN 1 1924.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedestudesj71soci

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

ient Philol
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME SOIXANTE-ONZIÈME

189954
19.6.24

PARIS
A LA LIBRAIRIE DURLACHER
142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS
1920

DS
101
R45
t. 71-73

LA CITÉ DE DAVID

Compte rendu des fouilles exécutées, à Jérusalem, sur le site de la ville primitive

CAMPAGNE DE 1913-1914

(SUITE ET FIN [1])

CHAPITRE V

LES GRANDS TOMBEAUX JUDÉENS DE LA PLATE-FORME.

I. *Reconnaissance générale.*

Mettons sous nos yeux le relevé au $\frac{1}{200}$ de la grande fouille qui fait l'objet de notre pl. III, et portons notre attention sur cette région de la plate-forme de l'acropole que limite le mur de crête M dans la section où subsistent ses assises. Dans le bizarre et déconcertant quadrillage qui incise toute la surface du rocher et dont la gravure est l'empreinte intacte du travail des carriers romains, partis un soir pour le lendemain ne plus revenir, au travers des mailles de cette méthodique, géométrique, sereine et uniforme dévastation, on distingue les lignes d'ouvrages anciens, assez profondément excavés pour que les carrières n'aient pu les anéantir jusqu'à la base. Les plus immédiatement visibles sont, autour d'une grande citerne de plan ovoïde dénommée C 4, au nord, une vaste chambre en forme de quadrilatère irrégulier, T 3, décoiffée et béante sous le ciel comme un large puits ; du côté sud, deux grandes galeries en tunnel horizontal ouvert à flanc de côte, T 1 et T 2, découvertes par le travail de carrière seulement à leur extrémité antérieure,

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXIX, p. 1 ; t. LXX, p. 1 et 149.

parallèles entre elles et presque exactement parallèles à la ligne du rempart de la crête.

Ces chambres T 1, T 2, T 3 sont des tombeaux, dont l'importance, malgré l'état d'extrême dévastation où nous les trouvons, reste accusée par leurs dimensions, et qui très probablement, nous allons le voir, appartiennent à l'époque judéenne royale. Pour un premier aperçu, avant le minutieux examen dans lequel nous nous engagerons tout à l'heure, présentons-nous, venant du sud, devant l'escarpement rongé dans lequel s'ouvrent les bouches des deux galeries parallèles.

A notre gauche [1], vaste et profonde excavation aux coupures verticales, la carrière Q 3, dans laquelle la galerie T 1 déboucherait directement et largement, n'était une cloison ménagée dans la roche, épaisse de 0 m. 70, qui ferme la galerie en avant et dont on a une certaine peine, tout d'abord, à reconnaître la fonction ; d'autant que ce mur de façade est percé d'une petite porte cintrée, qu'on dirait ouverte à dessein dans l'extrême fond de la carrière, et qui se présente dans cette situation de la manière la plus étrange[2]. On a vite fait, toutefois, de se rendre compte que ce débouché *en façade* de la galerie T 1 n'a pas été voulu par les auteurs de cette organisation souterraine. Pour une compréhension immédiate des choses, donnons un coup d'œil à cette remarquable chambre en gradins, P 1 du plan, qui avoisine au plus près, du côté de l'ouest, le débouché de T 1. Comme il sera expliqué par la suite, ces gradins P 1 ont été ceux d'une chambre balnéaire, d'une piscine ; pour l'instant, bornons-nous à observer qu'au point le plus profond de de cette cuve, sur son bord est, elle arrive au contact même de la galerie T 1, et qu'une longue et haute cloison de roche, le long de T 1, a été ménagée par les architectes pour laisser la nouvelle chambre isolée de la première[3]. Même sans savoir encore que T 1 est une chambre funéraire très ancienne, on aperçoit tout de suite que la chambre à gradins est de stade postérieur et qu'en la creusant, on a soigneusement évité de déboucher dans la galerie voisine, ce qui s'explique, sans autre considération, par la nécessité d'organiser en cuve fermée cette piscine profonde. Mais voici venir, à une date postérieure encore, les carriers de l'époque romaine, qui tranchent

1. Vues d'ensemble aux phot. des pl. XVII, XIX *a*.

2. Pl. XIX *b*.

3. Phot. précitées des pl. XVII, XIX *a*. Les gradins P 1 sont bien visibles sur XVII ; la cloison ménagée entre le bord est de P 1 et T 1 est vue par la tranche, et dans les meilleures conditions, sur XIX *a*.

dans l'épiderme de la colline sans souci des monuments et installations préexistantes. Un vaste balnéaire, en dernier lieu, avait occupé la place ; citernes et piscines sont emportées ou éventrées par les tranchées d'exploitation ; à l'extrémité nord du groupe des excavations Q 1-Q 2-Q 3, la tranchée Q 3 dévore une bonne moitié de la piscine P 1, dont les gradins mutilés, en contre-haut de la carrière, restent suspendus dans une position paradoxale[1]. Rien d'étonnant à ce que les abords de la galerie T 1 n'aient point été respectés d'avantage. L'angle nord-est de Q 3 progresse, vers la cloison de façade de T 1, jusqu'à la frôler, se fixe, par bonheur, sans l'avoir entamée, mais ayant détruit les organes qui précédaient ce mur de tête et la petite porte qui s'y ouvre. A l'examen des choses, un peu plus loin, nous reconstituerons le dispositif souterrain dont cette porte était l'issue d'arrière, antérieurement aux brutales ablations qui l'ont démasquée. Pour le moment, passons outre, franchissons la petite porte et pénétrons dans la chambre qu'abrite la cloison de façade.

Du sud au nord, en arrière de ce mur, s'allonge une galerie de 16 m. 50 de longueur, large de 2 m. 50 en moyenne, en tunnel sous roche, avec un profil arrondi en plein-cintre, d'après ce que montre la section du fond de la galerie dont la voûte existe encore. Près de la moitié de la longueur, du côté de l'entrée, est aujourd'hui à ciel ouvert, mais il apparaît tout de suite que la voûte sous roche couvrait, primitivement, la galerie sur la totalité de son développement, et que les carrières l'ont brisée. Le profil en long surprend tout d'abord. Sur une longueur d'une dizaine de mètres, à mesurer depuis la porte, le tunnel était de grande hauteur, le vide dans l'axe atteignant 4 m. 10 à l'extrémité de la section conservée de la voûte ; mais à 2 mètres en arrière de ce point, à une distance de 6 m. 50 du fond du tunnel, le sol ressaute brusquement de 2 m. 20, la voûte restant à peu près horizontale, de sorte que la section terminale ne comporte plus, sous cette voûte, qu'une galerie dont la hauteur libre est 1 m. 80 en moyenne[2]. La disposition d'ensemble qui résulte de là serait des plus singulières, si l'état des parois ne montrait immédiatement que l'étage inférieur d'avant était couvert

1. Notons immédiatement, pour une constatation d'analogie, qu'à l'extrémité sud de l'ensemble Q 1-Q 2-Q 3, le coin sud-est de la tranchée Q 1 a largement éventré la citerne antérieure C1, dont l'angle nord-ouest a été emporté de cette manière et qui s'ouvre béante sur la carrière plus profonde qu'elle-même.

2. S'aider immédiatement, ici, du relevé d'ensemble de pl. V*a* et de la phot. de pl. XVIII (l'intérieur du tunnel, vu de l'entrée).

par une voûte en maçonnerie, portant une aire en concordance de niveau avec celle de la galerie haute du fond, de telle manière qu'il y avait, dans ce tunnel, deux galeries superposées. On se rend compte ensuite, comme nous l'expliquerons tout à l'heure, que la galerie inférieure arrêtée à mi-longueur, avec sa voûte en maçonnerie, est un travail de remaniement, d'agrandissement, et que l'ouvrage du premier stade comprenait seulement le tunnel haut, au sol uni et légèrement incliné vers l'extérieur, ouvert, à flanc de côte, suivant un dessin dont la destruction du rocher dans la partie avant n'a laissé subsister aucune trace.

Il faut donc, pour restituer la forme primitive, supprimer par la pensée la galerie basse d'avant et tout son dispositif d'entrée, cloison de façade percée d'une porte et tous organes connexes que nous aurons à reconnaître. Le tunnel haut de la première période ainsi isolé dans sa forme simple, il devient facile de le rapprocher d'un ouvrage voisin et extrêmement analogue, la galerie-tunnel T 2, parallèle à T 1, à 8 mètres de distance à l'est de T 1, d'axe en axe, à peu près au même niveau, de même galbe dans la section, de même largeur au fond, qui s'ouvrait à flanc de côte exactement comme la galerie T 1 dans sa forme primitive, et dont le travail des carriers a mangé la voûte à un degré plus avancé encore.

Ces souterrains T 1 et T 2 sont évidemment des tombeaux ; tout au fond de T 1, la galerie haute du premier stade conserve son sarcophage, creusé en cuve à même le roc de l'avenue. Les relations de position et d'analogie des deux ouvrages donnent à penser qu'ils faisaient partie, sans doute, d'une nécropole plus vaste, dont les autres monuments seraient à chercher hors des limites de l'étroite bande où notre exploration de la plate-forme s'est trouvée confinée ; et cette vue se confirme lorsqu'on prend en considération le troisième tombeau découvert sur le site, cette chambre T 3 dont l'emplacement, en partie encore engagé sous les remblais, est au point extrême atteint par notre fouille, dans son recoin du nord-ouest. Dans sa disposition originale, c'était une excavation souterraine largement taillée, en rectangle irrégulier de 5 à 7 mètres d'étendue dans les deux sens, amplifiée de hautes et profondes niches creusées dans les parois ; elle s'ouvre maintenant à l'air libre, le roc du plafond emporté par les carrières. L'entrée, du côté ouest, est un couloir percé du sud au nord, dont l'amorce avait été faite horizontalement à flanc de côte ; décoiffé de son plafond comme la chambre, ce couloir est engagé sous les remblais qui portent notre mur de clôture, et il n'a pu être dégagé encore.

Bien que le plan de ce dernier tombeau soit très différent de celui des galeries-tunnels T 1 et T 2, le détail de l'exécution est tellement semblable des uns aux autres que la parenté, la communauté d'époque et d'origine de ces divers ouvrages ne fait aucun doute. Les caractères les plus remarquables qui les relient ressortent de l'irrégularité du travail, de cette espèce d'irrégularité qui nous a déjà frappés dans les monuments anciens de la Cité, foncière, irrémédiable et en quelque sorte essentielle, qui empêche qu'une chambre soit réellement carrée, qu'une galerie se développe sur une largeur exactement uniforme, qu'une taille dans le rocher soit vraiment plane. Dans les tombeaux du groupe où nous sommes, on remarque particulièrement l'irrégularité de la facture des parois, dont les formes imprécises, l'indécision et comme l'indétermination géométriques sont si surprenantes pour l'œil quand il se reporte aux coupures droites des carrières romaines qui les environnent, — et, dans les galeries-tunnels, une certaine particularité du galbe de la voûte, surbaissée légèrement, on dirait presque involontairement, suivant un tracé difficile à définir mais extrêmement caractéristique. Il ressort clairement de tout cela que ces monuments sont antérieurs à l'époque romaine. Sans doute leur date pourra-t-elle être précisée après l'étude de détail, que nous allons entreprendre, des installations funéraires qui se sont succédées et superposées dans le tunnel T 1.

II. *Les tombeaux étagés T 1 : analyse architecturale.*

A. — Configuration des galeries superposées.

La description qu'on va donner est à suivre entièrement sur les relevés au $\frac{1}{150}$ de notre planche V *a*. Prenons comme point de départ le fond du tunnel supérieur. La galerie, grossièrement taillée en plein cintre affecté d'un léger surbaissement, de galbe à tendance ovoïde, c'est-à-dire avec un maximum de largeur à mi-hauteur et un peu de rétrécissement à la base (voir profil *dd'*), est haute de 1 m. 80, à 3 mètres de distance du fond, et large en bas de 2 mètres. La hauteur libre, en se dirigeant vers l'extérieur, va croissant, la voûte, assez irrégulière, s'élevant un peu, et le sol, au contraire, descendant en pente très faible ; la variation qui en résulte est petite, telle qu'à 6 m. 30 du fond, la hauteur atteint 2 mètres.

Au fond de la galerie, sur une section terminale dont la largeur

totale est 2 m. 70, on rencontre (profils *aa'* et *ee'*) une murette A, puis une cuve excavée C, enfin une sorte de banc, B, faisant murette large sur le bord arrière de la cuve. Parois de la cuve et maçonneries construites sont noyées dans un enduit noirâtre, résistant, mais grossièrement appliqué et qui empâte les formes de la disposition primitive, de telle sorte que l'idée d'un remaniement se présente tout de suite. Originairement, à ce qu'il semble, murette et banc du fond n'existaient pas [1] ; il n'y avait que la cuve creusée dans le roc, profonde de 0 m. 30, occupant, dans le sens de la longueur de la galerie, une étendue de 1 m. 25, et, dans le sens perpendiculaire, un peu moins longue que la galerie n'est large (cf. le *plan général* auquel se réfèrent les profils), la paroi du tunnel, le long de chaque mur, étant raccordée avec celle de la cuve par un épaulement horizontal de 0 m. 15 de largeur (profil *ee'*). Il apparaît que ces épaulements en vis-à-vis sont préparés pour porter des dalles, jetées par dessus la cuve et lui servant de couvercle ; la boîte close ainsi constituée était un sarcophage, et l'on doit y voir le lieu de repos du possesseur du tombeau dans sa disposition première. Ce sarcophage excavé était orienté, quant à sa plus grande longueur, dans le sens perpendiculaire à celui de la galerie ; ses dimensions horizontales, prises au fond, sont 1 m. 80 et 1 m. 18 ; sa hauteur sous le couvercle était seulement de 0 m. 30. Au-dessus de la cuve, de chaque côté de la galerie, on remarque dans la muraille deux de ces curieuses attentes d'attache, obtenues en isolant une tige de pierre par un canal hémicirculaire évidé dans la roche, et qui se rencontrent communément, aujourd'hui encore, dans les écuries et étables palestiniennes : dans le cas de notre tombeau, ces petits organes semblent avoir joué le rôle d'anneaux ou poulies fixes pour le passage des cordes de manœuvre lors de la mise en place des dalles du couvercle, le jour de la sépulture.

Suivons le tunnel en descendant. A 6 m. 30 du fond, chute brusque dans l'excavation inférieure, et la galerie prend une hauteur

1. Il est utile de nous demander immédiatement de quelle époque peuvent être les maçonneries qui encadrent la cuve et l'enduit qui noie le tout. Cet enduit, véritable *hamra* d'étanchéité analogue à celui qui revêt les parois des organes de l'installation hydraulique que nous étudierons plus loin, n'a que faire dans un tombeau, et fait penser à une petite piscine ; c'est peut-être une cuve de bain, profonde de 0 m. 60, qu'on avait aménagée ainsi à cette place, et si les choses sont telles, le travail a été fait, sans nul doute, en même temps que les autres organisations du balnéaire qu'on retrouve aux alentours. La date qui ressort de cette explication est d'accord avec la trouvaille, parmi les matériaux employés au blocage du banc du fond, d'un tronçon de colonne cannelée d'époque grecque.

totale de 4 m. 10. Comme nous l'avons déjà signalé, les traces d'une voûte en pierre et d'une aire prolongeant le sol de la galerie haute, sont immédiatement visibles : les parois, de chaque côté, sont entaillées d'une rainure de section triangulaire, haute de 0 m. 30, profonde de 0 m. 15 à 0 m. 20 (*g-g*, profils *aa'* et *cc'*, cf. la phot. de pl. XVIII), qui est le logement d'attente des reins de la voûte, et quant à la chaussée qu'elle portait, elle marque sa trace, sur l'un et l'autre flanc de la galerie, par l'adhérence des matériaux noirâtres de son aire supérieure, une sorte de mortier de cendre, très tenace (*m-m*). La voûte elle-même, en petits blocs appareillés, encastrée aux reins dans le rocher, était épaisse de 0 m. 20, de tracé assez tendu ; les creux aux reins étaient bourrés de terre pilonnée, et sur le plan uniforme obtenu s'étendait l'aire de mortier noir que nous venons de dire, épaisse de 0 m. 20. L'extrados de la voûte appareillée, à la clef, affleurait exactement le sol de la galerie supérieure à son bord avant, et l'aire de mortier noyait uniformément le roc de la section du fond et le remplissage de terre au-dessus de la voûte antérieure.

Les attentes de voûte et les traces de l'aire noire qui courent parallèlement au-dessus, à 0 m. 30 d'écartement, sont rigoureusement horizontales, différemment avec ce qui a lieu pour le sol, légèrement incliné, du fond de la galerie haute ; d'où il résulte dans le profil en long de cette galerie supérieure, considéré dans son ensemble, une brisure légère. Un détail intéressant est que l'horizontalité de la voûte en maçonnerie a été spécialement voulue par l'architecte et obtenue par le moyen d'un repère de nivellement tracé sur la paroi de l'excavation inférieure, repère constitué par deux traits horizontaux parallèles, au charbon indélébile, courant à 5 centimètres de distance l'un de l'autre. Ce double trait s'observe, sur le flanc ouest de la galerie basse, à partir de son extrémité du fond et sur une longueur de 6 ou 7 mètres (*r-r'*), à 1 m. 35 (au fond) au-dessus du sol de la galerie : c'est sur la base de ce repère que les attentes de voûte ont été incisées, un peu plus haut dans la paroi et à distance uniforme [1].

Comme, d'autre part, le sol de la galerie basse va en descendant légèrement vers l'extérieur, à peu près comme fait le sol de la

1. Remarquons, sans plus attendre, la frappante analogie de ce repère d'horizontalité, ainsi tracé en noir le long de la muraille, avec le trait de repère qui court, sur plusieurs centaines de mètres, à l'intérieur du tunnel-aqueduc d'Ezéchias et qui, sans doute, a servi à établir le dressage du radier avant la première expérience d'écoulement.

galerie haute dans sa section du fond, on voit que la hauteur sous voûte de cette galerie inférieure allait en croissant, du fond à la sortie : cette hauteur sous clef, qui était de 2 m. 00 au fond, atteignait à la sortie, à 8 m. 50 en avant, 2 m. 25.

B. — Galerie haute primitive et galerie inférieure de deuxième stade.

Nous avons déjà indiqué que le dispositif qu'on vient de décrire n'avait point été réalisé d'ensemble, que la galerie supérieure, primitivement, existait seule sur la longueur entière, et que l'approfondissement constitué par la galerie basse était un remaniement de deuxième période. L'histoire de ce travail se lit sur les parois de roche, où l'on différencie clairement ce qui est de l'excavation du premier tunnel haut et ce qui est de l'approfondissement ultérieur. On y arrive par l'observation de deux caractères : le rétrécissement, à la base, de la section du tunnel haut, légèrement ovoïde, rétrécissement à partir duquel les parois sous-jacentes se profilent rectilignes (profil *cc'*), et la différence de l'aspect matériel des parements des deux époques, paroi haute travaillée doucement et comme polie, les aspérités du calcaire noyées dans une sorte de patine, paroi basse dressée de manière plus rude, à coups de pic parallèles, profonds, bien visibles. On peut ainsi tracer, sur la muraille, une ligne délimitant avec précision les excavations des deux stades. Cette ligne, trace du sol disparu de la galerie haute, est légèrement inclinée vers l'extérieur, dans le prolongement exact de la pente du sol de la section conservée de cette galerie ; son tracé est *xx* de notre profil-élévation *aa'*, où l'on voit comment ce plan incliné s'insère et court entre le plan horizontal inférieur de l'aire noire et le plan horizontal supérieur des attentes de voûte. On remarque combien il est heureux, pour nos observations, que ces dernières lignes soient horizontales ; car à l'inclinaison même de la ligne de démarcation que nous mettons en place, confondues avec elle, elles la cacheraient. Cette démarcation *xx* est visible au contraire, dans l'état des choses, sur une longueur de 5 mètres, après quoi son tracé, pénétrant dans la bande horizontale de l'attente de voûte, est dévoré par l'incision transversale qui forme cette attente, et ne reparaît plus que 5 mètres plus loin, près de la sortie, au point précis où l'interruption des attentes de voûte et de l'aire noire marque l'emplacement de la tête de la voûte en maçonnerie, c'est-à-dire de l'extrémité avant du sol reconstitué qui posait sur la voûte.

Le sol de la galerie haute, dans sa disposition primitive, ayant été en pente vers l'extérieur, tandis que l'aire noire qui l'a remplacé court horizontalement, on voit que ce remaniement a eu pour résultat de relever le sol de la galerie, c'est-à-dire de diminuer sa hauteur, de l'étrangler quelque peu dans le sens vertical, vers la sortie ; la réduction de hauteur, facile à mesurer (distance verticale de *x* au plan supérieur de *m*, à la sortie), a été voisine de 0 m. 80. Il est facile de comprendre qu'en procédant ainsi, on a obtenu le résultat de réduire, dans une certaine mesure, la profondeur de l'excavation indispensable pour la galerie basse. On voulait, en effet, que cette galerie inférieure eût sous voûte, à la clef, une certaine hauteur libre, 2 m. ou 2 m. 20 d'après l'exécution qui fut obtenue ; si l'on s'était astreint à rendre à la galerie haute un sol incliné, exactement situé sur le profil du sol primitif, l'aire noire, et la voûte sous-jacente, au lieu de courir horizontalement, se seraient trouvées plus basses, à la sortie, de 0 m. 80, et alors le sol même de la galerie inférieure aurait eu à descendre d'autant, pour garder au-dessus de lui le « jour » nécessaire : c'est cet approfondissement de 0 m. 80 dont on a fait l'économie [1].

On a des indices, d'ailleurs, que cette réduction du coefficient de descente ne figurait pas au projet original des architectes de la galerie basse, qu'elle fut le résultat d'une simplification, d'une adaptation effectuée en cours de travail, peut-être en conséquence même du profil horizontal imposé à la nouvelle couverture *mmgg*, par une décision fortuite dont le bénéfice, à l'exécution seulement, devait apparaître. Comment expliquer autrement, en effet, que le puits d'accès dans cette galerie basse ait été descendu jusqu'à 0 m. 60 au-dessous du seuil de la galerie, c'est-à-dire *trop bas* de 0 m. 60 ? Il paraît clair que ce puits a été creusé, en début de travail, à un moment où l'on prévoyait une galerie plus descendue que celle qui devait être réalisée par la suite. La chose se comprendra mieux, toutefois, lorsque nous aurons reconnu et reconstitué ce dispositif d'entrée dont était dotée la galerie inférieure.

1. N'omettons point, dans cette description de la galerie inférieure, de noter la rencontre, dans les parois, d'un certain nombre de niches à lampe, présentant, en élévation, la forme d'un triangle posé sur sa base, et de quelques attentes d'attaches, obtenues par évidement hémicirculaire dans le rocher et pareilles à celles déjà observées sur les flancs du tunnel haut, au dessus de la cuve sarcophage. Enregistrons aussi un trou, une sorte de fenêtre irrégulière, F des épures, percée dans la cloison de roche qu'on avait si soigneusement réservée entre la chambre à gradins P 1 et l'ancienne galerie : cette ouverture F est, sans doute, de date tardive.

C — Le puits d'entrée de la galerie basse.

En même temps que les relevés au $\frac{1}{150}$ de la pl. V *a* dont nous avons fait usage jusqu'ici, prenons le plan et la coupe spéciales de cette entrée, à l'échelle de $\frac{1}{75}$, qu'on trouve à la pl. V *b* sous la rubrique *stade 4*. Ce stade est celui de l'état actuel du monument, ruiné à la partie supérieure et profondément échancré, du côté du dehors, par un angle des carrières romaines. Mieux qu'une longue description, les épures à grande échelle, avec leurs quelques traits de pointillé reconstitutif, font voir qu'on entrait dans le tombeau par un puits, P, logé à l'extérieur de la cloison de façade, D, ménagée dans le rocher et épaisse de 0 m. 70, que nous connaissons déjà. Au fond du puits, une petite porte s'ouvrait dans la cloison, à peu près dans l'axe de la galerie, cintrée suivant un dessin curviligne complexe, large de 0 m. 65 à la base, haute de 1 m. 10 [1] : dimensions prises à l'extérieur, car sur l'autre face de la cloison, le passage allant s'évasant, les ouvertures sont plus grandes, 0 m. 90 de largeur et 1 m. 25 de hauteur. Le fond du puits et le seuil de la porte ne sont pas au niveau de la galerie à laquelle ils donnent accès, mais plus bas de 0 m. 60, si bien que de la porte il a fallu pratiquer, par incision dans le sol de la galerie, une petite remontée de deux marches. Nous avons signalé, à la fin du précédent § B, cette anomalie d'un puits d'accès creusé plus profondément qu'il n'était nécessaire, et nous l'avons expliquée en observant que dans le plan original de l'architecte, très probablement, la galerie à desservir était prévue plus basse qu'elle ne devait être exécutée ensuite.

Tout l'angle gauche-avant du puits a été dévoré par l'angle nord-est de la grande carrière Q 3 (du plan d'ensemble), plus profonde que le puits (voir coupe V *a*, *bb'*), ce qui met la porte cintrée si singulièrement en façade, un peu en l'air dans le recoin extrême du fond de la carrière. Si la destruction eût progressé davantage, vers le nord, de 50 centimètres, nous ne saurions plus comment le puits était organisé. Par bonheur, le mur de façade D n'a pas été atteint, et sur sa face extérieure subsistent, conservés *en coupe* de la manière la plus curieuse, les degrés de l'escalier qui accédait au

1. Vue de front (état actuel) au profil-élévation de pl. V *a*, *bb'*, à lire avec la phot. de pl. XIX *b*. Comme on va le voir, toute la partie gauche-avant du puits a été emportée par la carrière, et la porte du fond, primitivement cachée, se présente comme en façade.

fond de l'excavation : ils sont bien visibles sur la photographie de notre pl. XIX *b*. Les relevés montrent qu'il y avait, partant du fonds du puits, trois marches qui n'accédaient point, en haut, au niveau de la margelle, mais réduisaient seulement de 1 m. 10, au total, la hauteur de la distance verticale qui restait à franchir au-dessus d'elles. L'ensemble n'était, comme on voit, ni un puits proprement dit, ni une simple descente en escalier, mais un *puits avec escalier*, doté de gradins sur la partie la plus profonde de sa hauteur. Le dispositif est long, en plan, de 1 m. 60 au total, à savoir 0 m. 80 pour le puits lui-même (carré de 0 m. 80 de côté) et 0 m. 80 pour les marches prises ensemble ; cette longueur de 1 m. 60 est dans le sens de la largeur de la grande galerie, et mise en place de telle sorte que le dispositif est entièrement logé dans l'étendue même de cette largeur, l'excavation amorcée au contact de la paroi ouest de la galerie, mais sans l'échancrer en aucune manière (voir les profils *bb'* de V *a* et V *b*, stade 3). Cette limitation, sans nul doute, est une nécessité que les constructeurs rencontrèrent ; elle montre — et cela est confirmé par l'examen attentif du rocher à cette place — que *le flanc de la galerie haute ancienne se prolongeait, vers l'extérieur, jusqu'au delà de l'emplacement du puits*, et que ce puits-escalier fut ouvert dans le sol de la galerie haute, limité, quant à son développement horizontal, à la largeur même que présentait cette galerie jusqu'à son bord de gauche.

L'observation prendra tout son intérêt plus loin, quand nous effectuerons la reconstitution des formes à l'entrée des galeries, avant leur dévastation par les carrières. Avant d'y arriver, reconnaissons le système d'obturation du puits. En face de la porte cintrée, à 1 m. 20 de hauteur au-dessus du fond, la paroi verticale recule en dessinant un épaulement large de 0 m. 30, *f* de l'épure au $\frac{1}{75}$, dont le plan horizontal est en concordance de niveau avec deux trous d'appui, *h* et *h'* de l'épure, creusés dans la paroi au-dessus de la porte (cf. la phot. de pl. XIX *b*) : trous d'appui et épaulement sont évidemment destinés à supporter les extrémités de deux poutres, le plus probablement en pierre, qui elles-mêmes portaient des dalles. Le carré au droit de la porte était ainsi couvert. Quant à l'aire correspondant aux marches, elle avait pour couverture des dalles reposant directement, sans poutrelles, sur deux épaulements un peu plus élevés que celui qui porte les poutrelles et au niveau même du plan supérieur de ces deux pièces longues, de telle manière que finalement toutes les dalles fussent de niveau ensemble. La couverture ainsi constituée est figurée en place aux

dessins aux $\frac{1}{75}$ (pl. V *b*) de notre *stade 3* ; chargée du massif de remplissage final au profil en long, elle est représentée à nu, au contraire, en plan et au profil transversal *bb'*. Quant au blocage susjacent, qui achevait de remplir le puits et montait plus haut en dispositif de masque (*stade 3*, profil *aa'*), son organisation ne sera clairement comprise que lorsque nous aurons expliqué l'opération antérieure de la fermeture de la galerie haute.

Pour finir avec la description des galeries, il nous reste encore à mentionner le mur en maçonnerie, *n* (V *a*, plan général), qui habille le flanc est de la galerie basse, près de la sortie, sur une longueur de 4 m. 40. Ce revêtement, épais de 0 m. 25, remet à la largeur du tunnel haut cette galerie inférieure, creusée trop large de ce côté, par erreur sans doute (voir V *b*, stade 3, profil *bb'*) ; et sa dessination était de porter la voûte appareillée, comme on s'en rend compte par le fait qu'il s'arrête à 0 m. 75 du mur de façade, exactement vis-à-vis du point terminal de l'attente de voûte qui échancre le flanc occidental en face.

Cet espace de 0 m. 75 de largeur, entre la tête de la galerie et le départ du mur en maçonnerie, formait une espèce de niche, que l'architecte utilisa, en l'approfondissant de 0 m. 35 dans le rocher, de manière à obtenir un réduit profond au total de 1 m. 10 : c'est E de nos relevés. A l'extérieur, d'autre part, à peu de distance du puits et du côté de l'est, dans une petite façade de roc verticale était pratiqué, à la même époque, un réduit tout à fait analogue par les dimensions et par la forme, H du plan au $\frac{1}{150}$. Il se trouve que les deux niches n'étaient séparées l'une de l'autre que par une cloison très mince, dans laquelle s'est ouvert, ultérieurement, un passage non prévu par les architectes.

D. — Reconstitution et histoire des ouvrages.

Pour remettre les choses dans l'état où elles se trouvaient avant que les carrières romaines eussent dévasté l'entrée des galeries et leurs abords, la première question à résoudre est celle du niveau de la surface de la colline. Il y est répondu, sous la forme de l'assignation d'un *minimum*, par l'observation déjà faite plus haut que l'avenue de la galerie supérieure primitive courait, vers l'extérieur, au moins jusqu'à comprendre l'aire dans laquelle devait être ouvert le puits-escalier, qu'il est probable, dès lors, que la voûte haute dans le roc étendait sa couverture jusqu'au dessus du même emplacement, et que cette induction devient une certitude à l'exa-

men de ce qui subsiste des parois à l'entrée : il suffira, pour nous en rendre compte, d'un coup d'œil sur notre profil *bb'* au $\frac{1}{150}$ où nous verrons, à gauche, au sommet de la partie conservée du mur de flanc de la galerie, l'amorce de la ligne incurvée de la voûte. Dans les reconstitutions que donnent nos épures au $\frac{1}{75}$, il est supposé que le tunnel supérieur avait sa tête juste à l'aplomb du puits — mais il se peut qu'il ait avancé notablement plus loin — et le niveau de la colline est placé en conséquence, en donnant à la galerie haute, à son débouché, une hauteur libre de 2 m. 20, mesurée au-dessus de la ligne de profil *xx* de son aire primitive. La cote ainsi obtenue est un minimum, et du rapprochement de ce minimum avec l'état actuel de la place il résulte (*stade 4*, profil) que les carrières romaines ont pelé la côte, pour le moins, sur une épaisseur de 3 mètres.

Le terrain intact et le débouché de la primitive galerie haute ainsi remis en place, on peut comprendre le plan et la méthode des constructeurs qui excavèrent la galerie inférieure et son puits. Sous la rubrique du *stade 2*, nous cherchons à représenter le travail. Puits et galerie basse sont creusés *dans le radier de la galerie haute*, ce qui fixe pour nous, au niveau de ce radier, c'est-à-dire sur le plan *xx*, la cote du bord du puits et celle de la crête de la cloison de tête ménagée dans le rocher entre puits et galerie. Pour restaurer la galerie haute, ensuite, et lui refaire une aire au-dessus de la fosse profonde ouverte sous elle, on construit la voûte longitudinale que nous avons étudiée ; cette voûte s'arrête, nous le savons, à 0 m. 75 en arrière du mur de tête, de telle sorte que pour couvrir l'étendue de ce vide, des dalles seront nécessaires. Mais d'autre part la tête de la voûte, par suite de l'horizontalité de cette construction depuis son point d'origine au fond du tunnel, est plus haute que la crête de la cloison d'avant conservée ; la dénivellation est de 0 m. 70 environ, et pour porter les dalles, la cloison de tête aura besoin d'être surélevée par un mur de la hauteur correspondante. La maçonnerie de surélévation construite, les dalles jetées entre elle et l'extrémité de la voûte, enfin la clôture du tombeau supérieur rétablie au moyen d'un blocage quelconque posant sur les dalles, telle est la situation à laquelle se rapportent nos dessins du *stade 2*[1], dont il convient de rapprocher tout de suite, pour

1. Le *stade 1*, dans cette manière de présenter les phases de la transformation du monument, est celui de la galerie primitive du haut encore intacte ; en raison de la simplicité des formes, un dessin spécial, précédant ceux des états ultérieurs, a paru inutile.

la figuration en élévation de la cloison de tête surélevée et de la toiture de dalles qu'elle porte, le profil *bb'* annexé aux représentations du *stade 3*.

Dans l'état de la remise en ordre ainsi obtenue, le rôle des architectes est terminé. Sous le vieux tombeau supérieur on en a fait un autre, on a rétabli, tant bien que mal, les dispositions et la clôture de la chambre funéraire qu'il a fallu violer, et quant à la tombe neuve, à l'étage inférieur, elle reste ouverte, attendant son occupant. Le *stade 3* est celui de la sépulture effectuée dans la tombe basse, fermée à son tour : la bouche du puits-escalier a reçu, dans leurs logements préparés comme nous l'avons vu plus haut, poutres et dalles, le puits a été comblé par dessus et, plus haut encore, les matériaux d'obturation amoncelés jusqu'au front de la galerie haute.

Au *stade 4*, enfin, nous avons ce qui s'offre au regard aujourd'hui, la ruine lamentable dont une analyse attentive arrive à faire sortir les formes restituées et l'histoire qu'on vient de lire.

III. *Le groupe funéraire : caractère d'ensemble et datation.*

La configuration et les transformations du monument complexe T 1 ainsi éclaircies, il reste à nous demander pour quel motif on a, de la sorte, éventré un grand tombeau pour en construire un deuxième exactement au-dessous, en s'imposant de remettre en état l'ancienne chambre perturbée. Corrélativement va se poser la question de l'époque de ces tombes.

Il n'est pas nécessaire, tout d'abord, de supposer, entre le tombeau supérieur ancien et le tombeau de deuxième époque, un intervalle de temps très considérable. Il faut même que les deux sépultures soient historiquement voisines, parentes, on peut dire, puisque le nouveau venu se taille un logement dans une portion de l'espace occupé par son prédécesseur et se donne la peine, pieusement, de restaurer sa demeure, au lieu de simplement l'expulser et de prendre sa place, comme on ferait à un étranger indifférent, ou encore d'aller se creuser un tombeau en quelque autre place de la montagne. Les maîtres de ces chambres funéraires sont parents ou veulent être considérés comme tels, et ils tiennent à une place de sépulture déterminée. Si le tombeau de la deuxième époque, en outre, se loge au-dessous de l'autre, au prix du difficile travail que nous avons reconnu, c'est que la place manque à côté, dans le champ où il est absolument nécessaire que soient installées ces tombes.

Et en effet, nous retrouvons quelques autres des chambres souterraines de cette nécropole, voisines de T 1 à trop courte distance, le plan d'ensemble en rendra compte, pour qu'il fût aisé d'insérer une galerie nouvelle dans les intervalles. Voici le tunnel T 2, parallèle à T 1 à un écartement de quelques mètres, extrêmement analogue à la galerie haute de T 1 dans la simplicité de sa forme primitive : la conviction s'impose que T 2 existait avant que le creusement de la chambre basse de T 1 devînt nécessaire. Voici, plus au nord, la chambre à couloir T 3, distante du fond de T 2, à vrai dire, de près de 12 mètres, mais dont l'entrée n'est séparée du fond de T 1 que par un écran de roche de 4 mètres d'épaisseur. De ce cimetière de famille nous possédons, en somme, trois monuments, dont l'un au moins, T 1, abritait certainement, dans ses galeries étagées, deux sépultures; de l'occupation de T 2 on ne peut rien dire, mais il est fort possible que la chambre T 3, avec ses niches multiples, fût le lieu de plusieurs tombeaux. Les souterrains de T 1, T 2 et T 3 ont été les demeures de quatre défunts au moins, et peut-être d'un plus grand nombre.

D'après les dimensions, d'après le soin apporté à organiser l'entrée de la galerie inférieure de T 1, d'après le souci qu'on a eu de rétablir la chambre supérieure après avoir creusé l'autre, ces monuments sont des tombes princières. Cette conclusion ne serait point légitime à l'époque romaine, où les grandes excavations funéraires sont nombreuses et fréquemment très parfaites; mais il paraît évident que les tombeaux qui nous occupent sont beaucoup plus anciens. Non que leur disposition présente des analogies quelconques avec des monuments déjà connus; au contraire, tout est nouveau en eux, les grandes dimensions, la simplicité brutale de cette galerie droite qui se présente en T 1 et T 2, sans chambres ni puits terminaux, jusqu'au dessin de cet étrange puits-escalier qu'on ne connaît sous la même forme, exactement, ni à l'époque cananéenne ni à l'époque judéenne. Mais profondément indigènes, ils le sont par le caractère archaïquement irrégulier du tracé et des profils, la grossièreté d'exécution des parois courbes, le galbe spécial du léger surbaissement des cintres sous roche; et dès lors, judéens ou cananéens, ce ne peuvent être des tombes de simples particuliers. Peut-on préciser davantage? Des monuments d'époque ancienne leur ressemblent de fort saisissante manière, non des tombeaux, mais les souterrains du tunnel ascendant de la source de Sitti Mariam à l'acropole, et le long tunnel, plus étroit, de l'aqueduc d'Ezéchias, dont les parois portent la trace des mêmes

coups de pic qu'on observe aux flancs de notre galerie inférieure de T 1. Plus caractéristique encore est l'emploi de *l'horizontale repère de niveau*, au trait en noir sur le mur, dont la méthode, constatée dans le grand travail d'Ezéchias, paraît également dans l'ouvrage de la même galerie inférieure. Est-on en droit de conclure que ces galeries T 1, et les monuments apparentés des alentours, sont de l'époque judéenne royale ?

Il semble qu'il y ait beaucoup de hardiesse à répondre formellement, la question qui se pose étant, on le voit bien, celle de la reconnaissance ou de la non-reconnaissance de la nécropole davidique. Mais on sent bien aussi qu'une circonspection trop grande ne serait ni opportune ni, peut-être, vraiment rationnelle : serions-nous pas moins timides, en effet, si au lieu de nos chambres déchiquetées, décoiffées, tronquées, conservées par chance dans le sous-sol d'un terrain détruit profondément, méconnaissable, nous eussions trouvés, intacts, les vastes et frustes souterrains que nous restituons par l'imagination et par la figure? et n'avons-nous pas le devoir de raisonner comme si ces monuments s'offraient entiers à notre visite, comme si des piscines et des citernes postérieures n'excavaient point la roche dans leurs intervalles, comme si un vaste champ de carrières, pour finir, n'avait tout emporté sur la place ?

Envisageant, dès lors, franchement le problème, et reprenant les rares témoignages documentaires que nous avons sur la situation de la nécropole royale, quelques indications qui paraissent impliquer qu'elle domine le Cédron, sur la crête des pentes, et surtout la description de Néhémie, que nous connaissons bien et d'où il ressort que les *sépulcres de David*, sur l'acropole, sont tout voisins de l'enceinte, puisqu'ils marquent un point de passage de la muraille, et qu'on les rencontre, venant du sud après le réservoir du Tyropœon et les *degrés qui descendent de la Cité de David*, — nous ne pourrons que noter que l'emplacement de nos tombeaux correspond aussi exactement qu'il est possible à ce que ces données antiques font comprendre. Et nous proposerons de conclure, en fin de compte, que le groupe de ces monuments T 1, T 2, T 3 est bien un vestige de la nécropole royale. Non pas que ces trois souterrains, quant à l'étendue et quant au nombre des tombeaux, nous restituent intégralement le vieux cimetière ; nous n'y trouvons au contraire, certainement caractérisées, que les sépultures de quatre princes, alors que la relation historique, de David à Achaz inclusivement, en accuse treize, de telle sorte qu'il

paraît possible et probable que le champ funéraire couvrît de plus vastes surfaces, au nord et à l'ouest de la zone restreinte que seule nous avons pu explorer. L'objectif le plus immédiatement indiqué, de ce côté, est donc l'extension du dégagement en surface, dans la direction du haut de la côte; peut-être sera-t-on récompensé par la trouvaille de tombeaux moins gravement détériorés que ceux que nous ont rendus les circonstances.

Remarquons encore, pour terminer, que les « sépulcres de David » ainsi retrouvés se présentent sous un aspect très différent de ce qu'à un moment donné on avait pu croire. Autant qu'il nous est apparu, point d'hypogée complexe à entrée unique, point de bouche de puits donnant accès dans une cité souterraine à étages, à couloirs, à chambres multiples; rien que des chambres isolées, ouvertes à l'extérieur chacune pour son compte, et si peu dissimulées que la violation des tombes fut facile dès que les conditions administratives ou religieuses, ou simplement le malheur des temps, permirent d'accomplir cet acte [1]. Et nous voyons aussi qu'entre les diverses tombes royales, celle de David lui-même nous restera probablement toujours inconnue. David, peut-être, a dormi dans le sarcophage excavé de la vieille galerie haute des tombeaux T 1; nous n'en pouvons rien savoir. S'il a reposé ailleurs, sa syringe ne nous sera révélée que par des circonstances particulièrement heureuses, la rencontre, dans la partie encore inexplorée du cimetière, d'un monument bien conservé par fortune, et tel, par sa situation ou sa configuration, que son caractère de *premier en date* soit reconnaissable.

CHAPITRE VI

L'ÉTABLISSEMENT JUDÉO-GREC DE L'ÉPOQUE ROMAINE

I. *Carrières romaines et vestiges du balnéaire antérieur.*

A plusieurs reprises déjà, notamment au cours du précédent chapitre, pour décrire les abords des tombeaux-galeries T 1 et T 2, et au cours de l'*Historique* qui fait l'objet du chapitre I ci-avant,

1. Nous serons conduits, plus loin, à nous demander ce qu'effectivement il advint de la nécropole, postérieurement à la période royale et jusqu'aux abords de l'ère chrétienne ; voir ci-après, chap. VI, § I, B.

nous avons parlé d'une vaste organisation dont subsistent des éléments profondément excavés, piscines et citernes, installés dans le champ des tombeaux antiques et curieusement imbriqués avec eux, en plan, mais qui, non moins remarquablement, prennent le soin de respecter les souterrains funéraires ; et partout, aussi, nous avons mentionné les carrières ouvertes, ultérieurement, sur toute la surface du site et dont les coupes ont dévasté, indifféremment, les monuments primitifs et les installations hydrauliques de deuxième stade. Les organes du balnéaire, tels que nous les retrouvons, ne peuvent être visités et décrits qu'en visitant et décrivant en même temps les carrières qui les dévorent, d'un bout à l'autre de la zone de l'aire supérieure de la colline que notre fouille a dégagée. Pour cette excursion d'étude, nous devrons ne point nous séparer de notre plan général au $\frac{1}{200}$. Nous aurons à nous aider, aussi, d'un nombre important des photographies de nos planches, que nous citerons au fur et à mesure de la rencontre des objets sur le terrain que nous allons parcourir.

A. — Description des ouvrages.

Il semble que notre fouille haute, en sa tranchée initiale de l'extrémité sud, a attaqué l'échine de la colline quelque peu au-dessous de la ligne à partir de laquelle s'étendent, vers le nord, et les carrières et les installations antérieures. Un large replat de roc nu, intact, aboutit à la base d'un ressaut naturel, haut de 2 mètres en moyenne, à la crête duquel, dans le plan supérieur, s'ouvrent immédiatement des excavations. A droite, voici C 1, qui est une grande citerne, coupée suivant un plan en forme d'équerre et dont l'angle nord-ouest, nous allons le voir, a été emporté par la tranchée de carrière Q 1, beaucoup plus profonde. Observons immédiatement qu'en beaucoup de places, pour différencier les excavations de l'organisation hydraulique des carrières qui les entourent, nous seront aidés par la rencontre de l'enduit qui étanchéisait les parois des citernes et des piscines, un épais mortier gris, fort différent du *hamra* — le mot veut dire « rouge » — auquel l'œil est habitué dans les excavations romaines de la région, et assez tenace pour subsister encore en grande partie. L'intérieur de C 1 en conserve de larges plaques, bien visibles sur notre photographie de pl. XXI *b*, prise de l'ouest, par-dessus la tranchée Q 1. Une autre vue dans la même direction, celle de XXIII *b*, donne C 1 d'ensemble, avec l'excavation de Q 1 béante en avant.

Dans l'état des choses, cette citerne C 1 reste profonde de 2 mètres environ, mais elle l'était beaucoup plus quand on la creusa dans le roc intact de la côte, dont le plan supérieur, nous le verrons dans un instant, a été abaissé par le travail des carriers d'au moins 2 mètres. Dans la masse de roche ainsi décapée, d'autre part, les mêmes carriers ouvraient, du sud au nord, la vaste tranchée Q 1-Q 2, aménagée à deux étages, suivant le tracé d'une avenue profonde Q 1, descendue de 4 mètres sous le plan de carrière supérieur, et d'un gradin Q 2 à mi-hauteur, soit 2 mètres environ, au-dessous du plan supérieur, et 2 mètres plus haut que Q 1. L'ensemble est visible, d'enfilade, sur la photographie de pl. XX *a*, découvrant le rocher, à l'arrière-plan, jusqu'au fond de la tranchée Q 3, la bouche du tunnel T 1 non dégagée encore. En avant, la cuvette basse de Q 1 est une grande tache d'ombre ; sur son flanc droit, le creux de C 1 se découpe, immédiatement suivi d'un énorme bloc cubique (coté 100,55 et 101,00 sur le plan), échappé aux carriers par chance, et se trouvant jouer le rôle d'un « témoin » de la condition du terrain, sur la berge de Q 1, avant qu'il eût été abaissé au niveau où nous le trouvons. Du rapprochement des cotes il ressort, comme nous l'annoncions un peu plus haut, qu'aux abords de C 1, sur le plan supérieur, la couche enlevée est haute d'au moins 2 mètres, et l'on se rappelle que plus au nord, sur la ligne de sortie des tunnels T 1 et T 2, la reconstitution des formes de T 1 avant la destruction nous a conduits à constater que l'importance du même décapage atteignait certainement 3 mètres [1]. Ici ou là, ces chiffres de 2 ou 3 mètres ne sont que ceux d'un minimum visible ; ils expriment l'ordre de grandeur de la dénivellation dévastatrice que les carrières imposèrent à l'échine de la côte.

Au moment où fut tranchée l'avenue Q 1, il semble que le roc de sa berge de l'est était encore à sa cote primitive ; car la coupe de carrière, superbe et verticale, sans discontinuité, monte d'un jet jusqu'à la crête du massif « témoin » que nous venons de décrire, à 6 mètres au-dessus du fond. Pour voir cette paroi, on rapprochera, de la phot. susdite de XX *a*, celle de XXIII *a*, prise du nord-ouest et montrant l'éminence rocheuse sur son autre face.

Quant au gradin Q 2, une particularité curieuse de sa configuration est le porte-à-faux suivant lequel fut taillée sa muraille occidentale ; l'étrange saillie de la crête, mieux que dans la vue

1. Voir ci-avant, chap. V, § II, D.

d'ensemble, est visible sur la phot. de pl. XXII *b*, prise en cours de travail, à un stade peu avancé des déblaiements.

Nous savons déjà que les fonds de Q 1 et Q 2 ne sont point horizontaux, mais montent vers le nord, d'ensemble, à la demande de l'aire supérieure et d'ailleurs à l'inclinaison même des tables naturelles. Quelques emmarchements verticaux, puis un grand gradin en muraille, très important sur Q 1, naturellement faible à l'about de Q 2 (voir toujours XX *a*), et au-dessus duquel, au lieu des deux avenues étagées, nous n'avons plus que la tranchée Q 3, accidentée, sur son bord est, de façon beaucoup moins puissante : nous rapprocherons utilement du plan, ici, outre la vue d'ensemble, celle de la photographie plus septentrionale de XIX *a*. L'inspection de l'arrière-plan nous conduit jusqu'à la porte même des tombeaux T 1, et ici nous sommes en terrain connu, longuement étudié au précédent chapitre. Rappelons, d'un mot, que l'angle extrême de Q 3, sur la droite, a éventré la cavité, d'ailleurs moins profonde, du puits-escalier qui donnait accès dans la galerie basse de T 1, que l'avance de la coupe, par un bonheur extraordinaire, s'est arrêtée au moment d'atteindre le mur de façade de cette galerie, à l'arrière du puits éventré, et que dans les conditions qui en résultent la petite porte cintrée qu'on trouvait primitivement au fond du puits semble, à présent, s'ouvrir en façade dans l'extrême fond de la carrière (phot. XIX *b*, dont on retrouve le détail aux derniers plans du rocher, dans la vue d'ensemble de XX *a*). Rappelons encore que cette cuvette extrême de Q 3 est visible, d'un autre point de vue, en avant des tombeaux-tunnels, sur la photographie d'ensemble de pl. XVII ; et prenons sous les yeux, en même temps que cette dernière vue, celle de l'autre phot. de pl. XX *b*, pour nous rendre compte de ce qui concerne les chambres à gradins P 1 et P 2, que la tranchée Q 3 a partiellement détruites.

La chambre excavée P 1 descend d'ouest en est, en huit gradins donnant une chute totale de 2 m. 50, sur une étendue horizontale de 4 mètres, pour aboutir à une cuvette terminale un peu plus ample que le gradin courant de l'échelle qui la surmonte. De forme irrégulière et large, au sommet, de 4 mètres, la chambre prenait une largeur de 6 mètres au fond de la cuvette. Contiguë à elle au sud, établie en partie sur le prolongement des mêmes gradins, était l'autre chambre P 2, séparée de P 1 par une murette en maçonnerie épaisse de 0 m. 40 ; au nord de cette murette et à 1 mètre de distance, courant dans le même sens, traces des maçonneries d'une murette toute semblable, dont la présence paraît

indiquer que cette échelle de gradins était comme cloisonnée en plusieurs chambres étroites, courant toutes de haut en bas dans le même sens.

La paroi verticale limitant l'excavation, au nord de P 1, est conservée. Sur la façade opposée, c'est-à-dire au sud de P 2, la chambre est détruite et béante, emportée par les coupes de carrière de l'aire haute. A un niveau plus profond de 3 mètres, d'autre part, la tranchée de B 3, à son extrémité nord, a fait ablation de toute la moitié inférieure des chambres dans des conditions telles qu'il subsiste à peine une longueur de 2 mètres des gradins, du côté du nord, et que le vestige restant de l'ancienne cuvette profonde se découpe, à présent, à plus de 1 mètre en contre-haut du fond de la carrière. Quant à la face orientale du quadrilatère, tombant verticalement au fond de la cuvette, c'était une belle coupe dans le rocher, dont on peut juger par ce qui en reste, à l'extrémité nord, sur une étendue de près de 3 mètres, avec 3 mètres de hauteur conservée (pl. *Va*, profil *bb'*).

Il est très clair, d'après la configuration de ces chambres P 1-P 2, que ce sont des piscines, et les cloisons en maçonnerie, ainsi que les vestiges d'enduit qu'on remarque aux parois des gradins, le montrent à l'évidence. Nous avons déjà fait l'observation que du côté oriental, au contact de T 1, sur la ligne où l'excavation est le plus profonde, cette excavation évite soigneusement tout débouché dans la galerie-tunnel; elle est mise en place de telle manière qu'entre la chambre à gradins et le tunnel, il subsiste une cloison de roche de 30 à 40 centimètres d'épaisseur (profil précité *bb'* de la pl. *Va*). Spécifions, pour éviter toute obscurité, que, visiblement, la chambre à gradins est postérieure au tunnel ; cela ressort de la disposition en plan des choses, étant observé que la ligne de T 1 « arrête » et limite le développement de la chambre P 1 dans la direction de sa descente.

De là résulte une sorte de précision ou de confirmation de la position historique de ces chambres de balnéaire et de l'établissement dont elles faisaient partie : antérieures aux carrières romaines qui les dévastent, elles sont postérieures aux grands tombeaux-galeries. Mais cette dernière situation n'était-elle point certaine dès l'abord, les tombes de la période royale, évidemment, ayant été mises en place sur champ libre, en terrain dégagé et spécialement réservé pour elles ?

Par la suite, nous verrons plusieurs fois encore les organes du balnéaire s'insérer dans les espaces libres entre les vieux tom-

beaux, toujours avec le même soin de ne les point détériorer en y débouchant. Il n'y a point là, forcément, la manifestation de respect qu'on pourrait croire[1]; mais à coup sûr, chez les constructeurs des piscines et citernes, le souci de maintenir *closes* des cuvettes excavées dont l'étanchéité était la condition essentiellement nécessaire. En d'autres points de leurs installations, ils ne rencontrèrent pas le même risque de débouché inopportun que dans le fond de la chambre P 1, par exemple. C'est ainsi qu'à l'ouest de P 1, au sommet de la roche, nous trouvons une petite chambre à gradins, P 3, en excavation, descendant d'est en ouest, c'est-à-dire en sens inverse de la descente P 1 et comme adossée à P 1, opposée à P 1 par la crête; cette curieuse petite baignoire, à cinq degrés, longue au total de 2 m. 40 et large de 1 m. 50, est profonde de près de 2 mètres; au point de vue de l'isolement, elle est évidemment placée de manière excellente.

Tout près de là, entre les chambres P 3 et P 2, sur la ligne haute de la même masse rocheuse, subsiste l'embase d'un autre petit bain, P 4, une chambre rectangulaire de 2 mètres sur 1 m. 60, comprise dans une cloison périphérique ménagée dans la roche. La phot. de notre pl. XXIV *a* est une vue (prise du sud-ouest) de ce vestige.

Avançons de quelques mètres à l'ouest encore. Dans une bande comprise entre l'angle haut de Q 2 et les abords de P 4, le roc, intact, se relève brusquement en un abrupt de près de 3 mètres de hauteur, très analogue au petit escarpement que nous avons rencontré, tout d'abord, au dessus des excavations C 1 et Q 1-Q 2, et, dans des conditions d'analogie frappante avec ce qui existe en cette première place, nous trouvons ici une vaste citerne creusée dans le massif, immédiatement en arrière de sa ligne de crête, c'est à-dire dans la position même où l'on mit la citerne C 1 par rapport à l'emmarchement naturel du sud. La nouvelle citerne, C 2, profonde de 3 mètres dans les conditions actuelles de la surface, paraît dessinée sur le plan d'un rectangle; nous ne l'avons point en entier, une moitié de la surface, peut-être, restant engagée sous les remblais du chemin haut de manière telle que nous avions remis le dégagement intégral à une époque ultérieure. Il est apparu, toutefois, que cette citerne, méthodiquement comblée jusqu'aux bords, avait servi de réceptacle aux matériaux d'un édifice démoli, pierres de taille, tronçons de colonnes, blocs décorés et moëllons

1. Sur la manière dont les auteurs de ces travaux considéraient les vieilles excavations funéraires, voir la discussion développée ci-après, même paragraphe, B.

de tout ordre, parmi lesquels reposait la dalle de l'inscription grecque que nous étudierons plus loin. Sans doute sera-t-il possible de dater et l'inscription et l'édifice démoli, d'ailleurs inséparable de l'installation balnéaire dont nous relevons les restes.

Pour le moment, toutefois, revenons en arrière, et transportons-nous sur la crête est de la tranchée Q 1, pour visiter, non loin de l'extrémité nord de C 1, la remarquable chambre à gradins P 5. Sa paroi sud existe encore en partie, conservée avec ce gros massif cubique, décrit plus haut, que l'enlèvement de la roche aux alentours devait isoler ; du côté de l'ouest, les travaux de Q 1 l'ont largement ouverte, mais la surface intérieure n'est point entamée. C'est une petite chambre, comportant une descente de trois gradins seulement ; du côté haut, et sur deux faces, sa clôture avait été complétée par une murette en maçonnerie de 40 centimètres d'épaisseur. Notre photographie de pl. XXIII *a* la voit du nord-ouest, par dessus la tranchée de Q 1 ; on y distingue de grandes plaques de l'enduit, encore adhérentes à la paroi rocheuse.

Au contact même de P 5, une piscine similaire avait été excavée, à la même profondeur, dans la même masse de roche ; c'est P 6, dont les carriers ont enlevé la surface presque entière. Il en subsiste, sur la face est de notre massif « témoin », un angle, comprenant un bout de la cuvette basse et des deux premiers gradins superposés, le tout curieusement exposé *en coupe* sur les parois d'exploitation qui épargnent ce coin de chambre.

A une dizaine de mètres au nord-est de P 5-P 6, notons les vestiges d'une belle citerne circulaire, C 3, dont il subsiste, sur une moitié de sa surface, une hauteur de 1 mètre au dessus du fond, les parties hautes ayant été enlevées par le décapage en surface de la colline ; quant à l'autre moitié du cercle, qui tombe dans le vide, elle a été dévorée, non par les carrières romaines, mais par l'abominable et informe exploitation moderne qui écrète la côte, tout contre notre maison sur la face nord [1].

De C 3, prenons droit au nord, longeant l'alignement du tombeau T 2 sur notre gauche. Passé T 2, et à l'étage immédiatement supérieur, nous trouvons la citerne C 4, visible de loin en avant (voir le grand ensemble de pl. XVII) parceque la cloison de roche qui la fermait du côté de la pente a été crevée par les carrières, et

1. Nous en avons fait l'emplacement d'un de nos dépôts de terres. La vaste butte de déblais est vue sur sa face haute, de dos si l'on peut dire, sur la photographie de notre pl. XXIII *a*. Remarquer à ce propos, dans la vue d'ensemble de pl. VI *a*, les énormes buttes similaires qui enserrent la maison de plusieurs côtés.

qu'il n'y a plus à sa place qu'une sorte de porte béante. On entre par là, de plain-pied (phot. spéciale, pl. XXIV *b*), dans une chambre de plan ovoïde, encore profonde de 3 à 4 mètres à l'arrière, et revêtue de l'enduit primitif sur la surface presque entière des parois. Le plan fait voir que cette citerne a été creusée dans le massif rocheux situé entre les chambres souterraines T 2 et T 3 : l'espace était large, on put faire en sorte de ménager un masque épais d'environ 3 mètres, du côté de chacun des deux tombeaux.

La question de l'isolement se présenta dans des conditions d'une précision plus difficile lorsqu'on mit en place un dernier ouvrage que nous avons à examiner, la chambre à gradins P 7, distante de la citerne C 4, à l'ouest, de plus de 2 mètres, mais située au contact même du tombeau T 3, et curieusement insérée, en plan, dans l'angle droit du coude que dessine, avec la paroi sud de la chambre funéraire, son couloir d'entrée sud-nord. Assez analogue à P 1 par ses dimensions en largeur, mais très irrégulièrement configurée, cette piscine P 7 est ouverte et détruite, du côté du sud, par les carrières. A l'extrémité opposée, sa cuvette profonde est comme blottie sous une paroi coupée, face aux gradins, en un porte-à-faux sensible. A son abord nord, cette cuvette n'était séparée de la chambre T 3 que par une cloison très mince, que naturellement nous trouvons percée à la demande du passage d'un homme.

B. — Les vieux tombeaux qui occupaient la place, et comment on les considérait.

Il ressort de ce que nous venons de voir, en résumé, que les organes du balnéaire parsemaient la surface entière de cette portion de la plate-forme que nous avons explorée, les citernes groupées avec les piscines dans une ordonnance qui semble indiquer une correspondance de fonction, C 1 voisine de P 5 et P 6, C 2 paraissant desservir le groupe de P 1, P 2, P 3 et P 4, C 4 contiguë à P 7. En outre de toutes ces chambres à eau, il nous reste à parler d'une piscine encore, une cuve de destination point certaine, seulement très probable à cause des analogies de l'aménagement de détail, et placée d'une manière qui, au premier coup d'œil, peut surprendre.

Au précédent chapitre, décrivant les tombeaux T 1 et nous étant arrêté à la cuve-sarcophage, excavée dans le sol de l'avenue, qu'on trouve au fond de la galerie supérieure et qui était la place essentielle de ce tombeau dans sa forme primitive, nous avons remarqué que ce fond de galerie avait été remanié, à une époque inconnue,

en bloquant un massif de maçonnerie dans le petit espace vide en arrière de la cuve, en construisant en avant, en travers de la galerie, une murette de hauteur correspondante [1], et noyant maçonneries et parois de la cuve, enfin, sous un revêtement continu d'enduit d'étanchéité. Le surhaussement ainsi obtenu a eu pour résultat de convertir le primitif sarcophage excavé, profond seulement de 30 centimètres, en une cuve de 60 centimètres de profondeur, ressemblant tout à fait à une chambrette de balnéaire, avec son enduit étanche dont la présence dans un tombeau ne serait guère explicable. Si nous joignons à cela que cet enduit est identique à celui qui couvre les parois des diverses citernes et piscines décrites plus haut, et que, par les dimensions, cette baignoire supposée se rapproche tout à fait de certaines des chambres déjà vues, notamment de la cuve carrée P 4, nous ne pourrons nous empêcher de conclure que c'est un petit bain, effectivement, que les constructeurs de l'installation hydraulique des alentours jugèrent à propos de loger au fond du vieux souterrain funéraire.

Une pareille utilisation suppose qu'à l'époque du balnéaire, les tombeaux de la période judéenne royale étaient, non seulement connus et repérés, mais encore ouverts, vidés, banalisés de plein droit et de longue date. Connus, ils devaient forcément l'être ; en mettant en place citernes et salles de bain, il fallait les garder du danger de rencontre avec les excavations anciennes, et dans le cas d'incertitude, des sondages eussent été indispensables. Mais ouverts et accessibles, ces tombeaux ? Indiquons immédiatement, par anticipation sur ce qui va suivre, que notre balnéaire se place, historiquement, un plus ou moins grand nombre d'années après l'époque hérodienne, postérieurement, donc, aux violations « officielles » de la nécropole qui, d'après Josèphe, auraient été perpétrées par Hyrkan Ier et après lui par Hérode [2] ; Josèphe ajoute bien que les violateurs ne parvinrent pas aux sarcophages mêmes des rois, enfouis avec une trop parfaite habileté, et qu'Hérode construisit un monument expiatoire au-dessus ou auprès de la « bouche » de l'hypogée, ce qui implique qu'on aurait refermé les caveaux après la consommation du pillage ; mais que ces restrictions atténuantes, peu flatteuses d'ailleurs pour l'habileté des profanateurs, — par quoi elles sentent la légende — aient passé dans la tradition que l'historien juif a recueillie, cela ne suppose malheureusement rien de réel dans l'hypothèse que l'ouverture des

1. Se reporter aux épures de pl. V *a*, plan et coupes.
2. Josèphe, *Ant. Jud.*, VIII, 15, 3 ; XVI, 7, 1.

tombeaux aurait été véritablement effectuée comme il le rapporte. De ces histoires de pillage administratif, à l'époque hasmonéenne ancienne ou sous le règne d'Hérode, il ressortirait, en somme, que dès le IIe siècle avant J.-C. les tombeaux étaient ouverts et visités au moins à intervalles. Mais il faut aller beaucoup plus loin, toutes les probabilités étant pour qu'à cette époque, et depuis longtemps déjà, il n'y eût plus rien à prendre ni à découvrir dans la nécropole.

Pour parler ainsi, nous ne nous fondons point sur une critique de la relation de Josèphe, que nous laisserons de côté, mais seulement sur la nature des lieux et des circonstances, en quelque sorte sur l'évidence des choses. Représentons-nous, vers le Ve siècle et aux temps qui suivirent, ces vieux tombeaux très vastes, de plan trop simple, ouverts et murés à flanc de côte ou accessibles par un puits comblé, si peu dissimulés, en somme, que leur sauvegarde résidait seulement dans le respect, le devoir religieux et l'action de la police; et mettons à côté de cela que le cimetière royal, vénérable à l'origine, était devenu abominable au point de vue dogmatique, fâcheux et dangereux, professait-on, pour la ville, que la présence des cadavres royaux faisait impure [1]. Quelle chance y a-t-il, dans ces conditions, pour que les tombes aient été efficacement protégées ? Mais il est inutile, même, d'invoquer des faits de situation religieuse. C'est une loi générale, dans l'Orient ancien, que *le tombeau est voué à la violation*, d'autant plus sûrement que les voleurs ont lieu de croire que le caveau est plus riche, et cela, dès que la place funéraire est assez vieillie pour qu'un souvenir agissant, pour qu'une garde spéciale et vigilante aient cessé de s'exercer sur elle. L'Egypte, avec ses nécropoles immenses, ne fait point exception à la règle; des documents contemporains nous apprennent que certains groupes de tombes royales de Thèbes, datant de peu de siècles, étaient à défendre contre les perceurs de murailles, et nous savons que dans la nécropole memphite, les pyramides de l'Ancien Empire étaient violées dès l'antiquité; si tant de champs funéraires, malgré cela, nous gardent de vastes régions intactes, c'est que les monuments ont été sauvés, submergés, en temps utile, par l'apport du sable ou la superposition des strates de provenance humaine. A Jérusalem, sur la colline qu'occupait le vieux cimetière et par l'effet même de l'existence du cimetière, les décombres n'avaient point atteint une grande épaisseur, et il était facile de retrouver et dégager les entrées des

1. Voir ce qui est exposé à ce sujet ci-avant, *Première Partie*, chap. II.

tombes : quelle chance, répétons-le, pour que très longtemps elles aient échappé à la dévastation ?

Mais de cette dévastation, nous le voyons, ni Hérode, ni Jean Hyrcan ne sont coupables en quelque mesure. Il est extrêmement probable qu'au IIe siècle, les vieux tombeaux étaient béants et vides de temps immémorial, et nous pouvons nous représenter, en outre, que personne ne savait plus à qui avaient appartenu ces caves imposantes mais grossières, sans une inscription, sans un ornement, sans le moindre détail susceptible d'indiquer attribution ou date. Et qu'est-ce que les Judéens de la période séleucide pouvaient connaître encore de la nécropole davidique et de son emplacement, du site de *Sion* primitive [1] ?

Lors donc qu'au Ier siècle de l'ère chrétienne, l'archisynagogue Theodotos, dont la personne nous apparaîtra tout à l'heure, entreprit de fonder sur la place l'hôtellerie pour pèlerins qui devait comporter le grand balnéaire, ses ingénieurs eurent à s'accommoder de l'existence de ces souterrains anonymes, nullement respectables, seulement gênants pour la mise en place des citernes et des piscines profondes, qui demandait, nous l'avons observé longuement, des précautions spéciales. En quelques endroits où elles s'y prêtaient, les caves antiques furent adaptées aux fins de l'installation nouvelle ; c'est ainsi qu'au fond de la vieille galerie supérieure de T 1, dans la cavité du sarcophage en pleine roche, fut logée la petite piscine dont la rencontre nous a entraînés aux considérations qu'on vient de lire, touchant le sort de la nécropole aux siècles qui suivirent la période royale.

II. *L'édifice supérieur : vestiges architecturaux.*

Le balnéaire dont nous avons décrit les organes incisés dans la roche faisait partie d'un vaste ensemble sur lequel nous sommes renseignés par l'inscription commémorative de la fondation que nous verrons plus loin, et qui comprenait une synagogue, une hôtellerie pour les pèlerins étrangers, plus, enfin, les « installations des eaux ». La date se place au Ier siècle après J.-C. Des édifices, les carriers de la période suivante n'ont rien laissé subsister. En trois points du champ de fouilles on retrouve bien, sur le rocher, des arasements et quelques assises de maçonnerie : S 1, sorte de

1. Sur cette perte de la nécropole royale par le phénomène combiné de la méconnaissance des tombeaux, une fois ouverts, et de l'oubli pur et simple du site, nous reviendrons en termes plus précis ci-après, au même chapitre, § IV.

dallage en grands blocs reposant sur un lit de béton ; S 2, radier en béton et vestige d'un mur ; S 3, construction plus sérieuse, deux ou trois assises de bons blocs sur plan rectangulaire (visible sur la phot. de pl. XVII). Mais ces lambeaux sont posés de telle manière qu'on a le sentiment, aux trois places, que leur maçonnerie est postérieure aux coupes des carrières qui les environnent et sur lesquelles ils paraissent s'étendre ; ce ne sont donc point, sans doute, des restes de bâtiments du Ier siècle. Ceux-ci se retrouvent ailleurs. Nous avons déjà signalé que la citerne C 2, au point extrême du bord ouest de notre chantier, avait été comblée avec les matériaux d'un important édifice démoli, non point jetés confusément, mais juxtaposés sans hâte, empilés, appareillés par couches avec un surprenant souci de l'ordre. On avait déposé là, principalement, des pierres de taille cubiques et des moëllons de grand module ; il s'y trouvait aussi le bloc portant l'inscription commémorative dont nous parlions tout à l'heure, quelques tronçons de colonnes, enfin un petit nombre de blocs provenant de parois décorées dont l'un conservait, sur un épais enduit de plâtre portant de la peinture, une portion de bande composée de fleurs équidistantes, multicolores, de tonalités agréables. D'autres blocs, non enduits, décorés en creux dans la pierre et sans peinture, sont ceux qu'on trouvera à la photographie de notre pl. XXV *b* (les quatre pierres de la ligne supérieure). Ils paraissent provenir d'une bande ou frise de couronnement, non d'un intérieur de salle, mais de l'extérieur d'un édifice, vu que deux de ces quatre pierres sont des blocs d'angle en saillie. Leurs dessins ne sont point sans agrément ni souplesse ; la rosace pentagonale insérée dans le carré est de configuration géométrique quelque peu indécise ; les fleurs serties de triangles sont heureuses et simples, et sur le dernier bloc d'angle, une ligne de carrés coupés de diagonales, fort rigide, est suivie à l'autre face par un motif de fleurons ou ornements délimitant des aires curvilignes.

Tout cela est assurément modeste, mais assez digne de figurer à côté des monuments connus de l'art juif de la même époque. La rosace est un motif fréquent dans les reliefs du Ier siècle, décorant ossuaires, vantaux en pierre à gonds massifs, ayant clos des chambres funéraires en des catacombes, sarcophages, frises architecturales ; elle s'y présente d'ailleurs sous des formes infiniment variées, depuis la raide et pauvre rosace hexagonale, incisée au compas à pointes, jusqu'aux compositions touffues dont la richesse témoigne d'un degré d'invention estimable. On rencontre souvent

aussi, en même temps, l'emblème du chandelier à sept branches, notamment dans les ruines de synagogues de la région galiléenne, où nous savons en outre que l'art décoratif était relativement développé et fort hardi, admettant, avec les thèmes habituels de style gréco-romain, des motifs d'animaux nombreux, le dauphin, le lion, l'agneau, l'aigle, des oiseaux de toute espèce[1]. Nos fragments nouveaux n'apportent rien qui présente cette abondance et cette variété; mais à côté des rosaces, sur ces blocs, les motifs semi-géométriques à fleurs ont une originalité, une distinction expressive et concise qui restent remarquables.

Ce n'est point d'ailleurs une ruine que nous avons mise au jour, rien que des miettes éparses, d'autant moins complètes que la citerne qui les conserva, à moitié engagée sous les remblais du chemin haut de la colline, n'a pu être complètement vidée encore. L'exploitation à fond de cet étrange cimetière de pierres sera l'objectif le plus immédiat, le jour d'une reprise des travaux.

C'est une circonstance très remarquable, d'autre part, que celle du soin qui a présidé au rangement, à cette manière de mise en sûreté des matériaux de la synagogue démolie ou de ses annexes. Notre citerne C 2 joua-t-elle le rôle d'une *favissa*, d'une *gueniza* comme celles que possédaient les synagogues des temps postérieurs, pour y jeter vieux livres et meubles hors d'usage? et constitua-t-on une fosse sacrée pour empiler dans l'oubli les *membra disjecta* d'un édifice de pierre? Cela paraît être. Mais la dalle inscrite que nous allons étudier était déjà entamée par le ciseau, pour une coupure en trois tronçons, lorsqu'on prit le parti de la mettre au dépositoire : quelqu'un s'aperçut-il à temps qu'elle était sacrée? Il faut observer aussi que la démolition de l'édifice, bien probablement, fut l'œuvre des carriers qui envahirent la colline, peut-être au cours même du Ier siècle, et durent commencer par se faire place nette; et comme il est peu probable que ces carriers fussent juifs, on est conduit à supposer qu'il subsistait encore, à côté d'eux, quelque autorité juive. Cette considération reparaîtra dans les restitutions historiques du § IV ci-après.

Arrivons, cependant, au remarquable texte qui nous fait connaître l'établissement juif et sa fondation.

1. Trouvailles de l'expédition Watzinger en 1905; voir S. Krauss, *Die galiläischen Synagogenruinen* (publ. de la *Ges. für Palästina-Forschung*), 1911. Ces synagogues galiléennes de l'époque impériale sont gréco-romaines par l'architecture générale, les colonnades, l'ensemble du style.

III. *L'inscription de Théodotos.*

Dalle en calcaire, longue de 0 m. 75, haute de 0 m. 41, épaisse de 0 m. 20. Les tranches et la face dorsale sont laissées brutes, comme non destinées à être vues; le sentiment s'impose que la pierre était encastrée dans le parement d'une muraille. La face antérieure (phot. pl. XXV *a*) est ornée d'un cadre rectangulaire ménagé en relief, de profil très simple, méplats rectangulaires comprenant une seule gorge en quart de rond. Dans ce cadre, inscription de dix lignes, les lettres en creux. Le texte, par bonheur, n'a été que peu détérioré par le commencement d'un travail ayant pour objet de couper la stèle en trois morceaux : le ciseau attaqua la surface le long de deux lignes verticales, l'une à droite du milieu, l'autre au voisinage du bord de gauche, et aussi quelque peu dans le coin supérieur droit du rectangle, où l'on s'était mis à ravaler la pierre. Mais le plus souvent, dans les parties endommagées, les lettres restent visibles, et quant au reste, il se trouve qu'on le restitue avec une certitude absolue.

On transcrit[1] :

Θεόδοτος Οὐεττήνου ἱερεὺς καὶ
ἀρχισυνάγωγος υἱὸς ἀρχισυναγώ-
γου υἱωνὸς ἀρχισυναγώγου ᾠκο-
δόμησε τὴν συναγωγὴν εἰς ἀνάγνω-
σιν νόμου καὶ εἰς διδαχὴν ἐντολῶν καὶ
τὸν ξενῶνα καὶ τὰ δώματα καὶ τὰ χρη-
στήρια τῶν ὑδάτων εἰς κατάλυμα τοῖ-
ς χρήζουσιν ἀπὸ τῆς ξένης ἣν ἐθεμε-
λίωσαν οἱ πατέρες αὐτοῦ καὶ οἱ πρε-
σβύτεροι καὶ Σιμωνίδης.

« *Théodotos*, [de la famille] de *Vettenos*, prêtre et archisynagogue, fils d'archisynagogue, fils lui-même d'archisynagogue, a construit la synagogue pour la lecture de la Loi et l'enseignement des préceptes, ainsi que l'hôtellerie, et les chambres, et les installations des eaux, pour l'hospitalisation de ceux qui en ont besoin, venus de l'étranger; synagogue qu'ont fondée ses pères, et les Anciens, et *Simonidès*. »

1. Pour la lecture, les observations de la première heure et l'étude subséquente, je suis redevable d'une très grande somme de résultats au P. Lagrange et au P. Vincent, ainsi qu'à M. Clermont-Ganneau, qui a bien voulu m'adresser des notes sur le monument à plusieurs reprises. D'autre part, le texte récemment publié vient d'être étudié par MM. Clermont-Ganneau et Th. Reinach, auxquels il est renvoyé par la note que nous insérons au bas du présent § III.

En somme, Théodotos, prêtre et archisynagogue, a construit une synagogue, avec un *khân* et un balnéaire pour les voyageurs de passage, fondés — sans doute ordonnés et payés — par les Anciens de la communauté, comprenant ses ascendants à lui, Théodotos, et par un certain Simonidès, connu de tous puisqu'il ne paraît point nécessaire de caractériser davantage sa personne. Ce Simonidès paraît avoir joué le principal rôle dans l'histoire de la fondation, dont Théodotos a seulement effectué la réalisation matérielle comme architecte, administrateur, ordonnateur de crédits.

Les noms de *Théodotos* et de *Simonidès* ne sont susceptibles, par eux-mêmes, de rien caractériser au point de vue historique. *Ouettènou*, au génitif, est plus remarquable. Avant d'y arriver, notons combien « sous son apparence hellénistique, le document se révèle franchement sémitique, non par le fait seul qu'il traite de synagogue et d'archisynagogue, mais par de nombreuses particularités de sa construction, par exemple l'omission de l'article devant νόμου et ἐντολῶν, ... et surtout le relatif ἣν devant « fondèrent » pour établir le raccord avec la συναγωγὴν, — édifice essentiel — par dessus tous les autres termes de l'énumération. On peut même dire que des expressions telles que « la lecture de la Loi » et « l'enseignement des préceptes » à elles seules caractériseraient le texte comme un document d'origine et d'époque juive, où la Loi et les Commandements n'ont besoin pour personne de la moindre détermination complémentaire » (Vincent). Joignons à cela, en passant, que *Théodote* n'est que la forme hellénisée du nom de *Jonathan*.

Quant à son appellation patronymique « de *Ouettènos* », se référant à un *Vettenus* latin de toute évidence, elle indique peut-être une origine italiote, et plus certainement, en tout cas, l'affiliation par la voie de la clientèle à une famille romaine de ce nom. Vincent observe, à ce propos, que si l'épigraphie latine n'offre pas d'exemples de *Vettenus* même, on y trouve à plusieurs reprises, par contre, des *Vetinus* et des *Vettennius*. Clermont-Ganneau admet sans difficulté, comme ayant été le patron de notre Théodote ou d'un de ses ascendants, « un *Vettenus* quelconque, c'est-à-dire quelque personnage appartenant à la vieille *Vettia gens* (ou *Vectia*) » ; il indique que l'affranchi de quelque *Vettius* a pu prendre le nom de *Vettienus*, dérivé du sien propre selon la règle, — on connaît un *Vettienus* dans les relations de Cicéron — et que Οὐεττηνος serait fort bien *Vettienus* même, avec omission du ι. Le nom s'explique, comme on voit, le plus facilement du monde ;

il reste seulement, à présent, à localiser historiquement le personnage qui le porte et la fondation dont l'exécution lui a été commise.

D'après ce qui précède, aucune précision n'est à tirer de la considération des noms propres. Vincent, en premier lieu, a cru pouvoir reconnaître le patron romain de Théodotos en *Caius Vettenius Severus*, qui fut consul en 107-108 ap. J.-C. [1], Simonidès, d'autre part, s'identifiant avec le *Simonidès Agrippa*, fils de Flavius Josèphe [2], né en 76 77 et peut-être identique lui même à l'*Agrippa* pontife et duumvir d'après une inscription connue de Césarée [3], vers l'époque même du consulat de Vettenius. « Précisément sous le règne de Trajan — nous écrivait Vincent — nous savons, par la citation d'Hégésippe dans Eusèbe (*Hist. ecclés.*, III, 32), que Jérusalem s'est repeuplée, que les chrétiens y sont rentrés, donc sans doute aussi les Juifs... Titus avait installé sur les ruines de Jérusalem (après les événements de 70) la *Legio X Fretensis*. De très bonne heure, cependant, autour du camp de la légion, une Jérusalem se reconstitue à petit bruit. Des textes fort positifs établissaient déjà cette résurrection de la ville juive [4]. Il se conçoit aisément que des Juifs clients de Romains aient eu beaucoup mieux encore que tous les autres accès facile avec la connivence de la légion romaine. Les graffites des ossuaires nous ont déjà fourni l'attestation précise de cette immigration juive italiote à Jérusalem. En se rappelant que, parmi les synagogues de la ville antique, existait une synagogue spéciale pour les *affranchis* (λιβερτίνων), distinguée de celle des Cyrénéens et des Alexandrins à l'époque de l'institution des diacres entre 30 et 35 de notre ère (*Actes des Ap.*, VI, 9), on songera tout de suite à une sorte de résurrection de cette antique fondation, au début du IIe siècle. Le P. Lagrange a naguère proposé de reconnaître en cette « synagogue des affranchis » celle qui groupait, à Jérusalem, « les Juifs de Rome, emmenés en captivité par Pompée et rendus à la liberté, ou leurs descendants [5]. Théodote, descendant de captifs du siège de 70..., revient dans sa patrie. Héritier de la lignée archisynagogale (peut-être précisément dans cette

1. *Prosopographia imperii romani*, III, p. 410 (Dessau) ; Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, p. 183.

2. Josèphe, *Vie*, chap. LXXVI, § CCCCXXVII (éd. Niese ; cf. chap. I, § V.

3. Zangemeister dans *Z. D. P. V.*, XIII (1890), p. 25 et suiv., et *C. I. L.*, suppl. à III, n° 12.082.

4. Cf. Schlatter, *Die Tage Trajans und Hadrians*, 1897, p. 68 et suiv.; Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 303 et suiv., et ailleurs.

5. Lagrange, *Saint Etienne et son sanctuaire*..., p. 12.

synagogue des affranchis romains), il songe aussitôt à faire restaurer sa synagogue... »

A cette restitution très ingénieuse des choses, Clermont-Ganneau objecte qu'elle repose sur des rapprochements de noms forcément précaires, et qu'au point de vue des vraisemblances historiques, il serait surprenant qu'on vît s'élever, une quarantaine d'années seulement après la catastrophe de 70, un établissement religieux et hospitalier aussi important sur les ruines de la ville sainte. Tandis que tout s'expliquerait pour le mieux en reportant, comme il semble qu'on doive le faire, la date avant 70. « Je m'appuie avant tout — dit Clermont-Ganneau — sur la paléographie ; les caractères de notre inscription rappellent de la façon la plus frappante ceux de la stèle du temple d'Hérode que j'ai découverte jadis [1] ; à strictement parler, ils seraient même plutôt un peu plus anciens, mais il n'y a pas lieu de trop presser dans ce sens ; on peut se contenter du synchronisme, lequel me paraît s'imposer. »

La situation de clientèle où se trouve notre Théodotos vis-à-vis d'un personnage romain évoque aussitôt, d'ailleurs, « le souvenir de la synagogue des *libertini*, affranchis romains, dont parlent les Actes des Apôtres, et que le P. Vincent a rappelée fort à propos. Pourquoi ne pas y voir cette synagogue même, telle qu'elle se comportait à l'époque attestée par les Actes, plutôt qu'une sorte de restauration de cette même synagogue faite après coup au IIe siècle ? Depuis longtemps on a supposé (cf. Schürer, entre autres) que la synagogue des *libertini* de Jérusalem était celle d'affranchis et de descendants d'affranchis issus des captifs juifs emmenés à Rome par Pompée. » Etant donné la date, quant au Romain dont Théodotos porte le nom, « il y a un L. Vettius qui ferait assez bien l'affaire ; c'est celui qui joue un rôle assez important dans l'histoire de Cicéron, aux alentours de 63 ap. J.-C. (la prise de Jérusalem par Pompée est de 64). Un des captifs juifs de cette époque a pu échoir en partage à ce Vettius, être affranchi par lui et prendre à cette occasion le nom de *Vettienus* », *Ouettènou* au génitif, en transcription grecque [2].

1. Clermont-Ganneau, *Une stèle du temple de Jérusalem*, dans *Revue archéologique*, 1872, I, p. 214-234.

2. Clermont-Ganneau vient de développer cette question de date et de personne dans une communication à l'Académie des Inscriptions (séance du 11 juin 1920), à laquelle Th. Reinach a répondu, à l'Académie (séance du 18 juin), donnant suite à cette dernière communication, de plus, dans *L'inscription de Théodotos*, qui vient après notre mémoire dans ce numéro de la *Revue* (p. 46 et suiv.). Th. Reinach étudie complètement, à cette place, les expressions du texte et les titres sacerdotaux ; il est entièrement d'accord avec Clermont-Ganneau quant à la date.

Le rapprochement paléographique invoqué par Clermont-Ganneau semble décisif, d'autant que les probabilités historiques conduisent à des indications parallèles. Concluons donc que notre Théodotos et son œuvre sont antérieurs à la date de 70, à considérer comme un *terminus ad quem* infranchissable.

IV. *Tableau synthétique de l'histoire de la place.*

Dans le cimetière royal inauguré par David sur la plate-forme de la vieille cité, les tombes se juxtaposèrent aux tombes pendant la durée de treize règnes jusqu'à ce que la coutume changeât sous Ezéchias, dont le tombeau fut préparé en une autre place, comme il eut lieu pour tous ses successeurs du VIIe siècle et du commencement du VIe. Dès l'époque d'Ezéchias, était-on arrivé à craindre que les sépultures royales fussent une cause d'impureté pour la ville ? Aux derniers jours de la royauté seulement, les admonestations d'Ezéchiel nous font connaître que la nécropole et les dépouilles qu'elle abritait avaient commencé d'être considérées, du point de vue religieux, comme abominables. Après le retour de la captivité et passé le VIe siècle, un régime religieux tout nouveau s'étant instauré et affermi dans la ville judéenne, la difficulté résultant de l'impureté des tombes, inévitablement, fut sentie et débattue vivement, mais il reste peu probable qu'on ait eu le courage, officiellement, de purifier la ville par la profanation et la destruction des sépultures [1]. Par contre, et à en juger simplement d'après ce qui se passe, aux époques antiques, dans tous les cas analogues, on peut croire que les vieux souterrains ne se gardèrent point longtemps sans être violés, par le jeu banal et automatique des forces qui poussent les hommes à déplacer la clôture d'une porte pour explorer, à toutes fins utiles, l'espace interdit qu'elle protège. Mal vue des autorités, peu ou point surveillée, la nécropole royale était une proie facile pour les dévastateurs, en outre, par la configuration trop simple des tombeaux, le défaut d'artifice et de dissimulation des ouvertures, l'évidence avec laquelle ces tunnels et galeries d'accès exposaient aux yeux du passant leurs obturations de façade ou la bouche comblée de leurs puits. On ne peut assigner de date,

1. La tradition talmudique veut que les tombes royales n'aient jamais été vidées, et aux siècles du Talmud on se donne quelque mal pour expliquer qu'elles aient été respectées, malgré l'impureté qui en résultait pour la ville. Voir à ce sujet ce qui est exposé par nous précédemment, *Première Partie*, chap. II.

mais force nous est d'imaginer qu'au ve siècle déjà, les tombeaux étaient depuis longtemps sans défense.

On y pénètre donc, on les vide. De la profanation subsiste un vague souvenir, très légendaire tout de suite, et qui de siècle en siècle se concrétise en la forme d'une attribution, pour reproche ou pour éloge, à tel ou tel personnage de ceux qui avaient gouverné la ville. On mit la violation des « tombeaux de David » au compte de Jean Hyrcan, plus tard au compte d'Hérode, et tout cela passa chez Josèphe. La légende de la violation racontait inévitablement que l'hypogée dépouillé avait été refermé, ensuite, avec le plus grand art ; cela était, en quelque sorte, de convenance narrative ; c'était aussi de nécessité absolue, vu qu'aux derniers siècles avant l'ère chrétienne *on ne savait plus où étaient situées les tombes royales*, que toute notion positive sur le lieu de *Sion* primitif, ou de la *Cité de David*, s'était irrémédiablement oblitérée [1], et qu'on était hors d'état, par conséquent, de montrer la porte qu'avait ouverte Hyrcan ou Hérode : il fallait donc bien que cette entrée fût redevenue parfaitement mystérieuse, refermée sur le tombeau restauré, restitué par hypothèse au religieux oubli, à cette condition d'inconnaissance qui transpose un objet sacré sur un autre plan que le réel, presque dans un autre monde.

Hâtons-nous de préciser, toutefois, que cette relégation de la nécropole dans le cercle de l'inconnu est d'époque relativement tardive. Aux alentours de 450, Néhémie sait parfaitement bien où sont les « sépulcres de David », qui jalonnent — encore respectés ou déjà attaqués par les voleurs ? — le passage de la muraille

1. Sur l'évolution de la signification topographique des termes *Sion* et *Cité de David*, se reporter à ce qui est dit ci-avant, *Première Partie*, chap. I, § I, note finale avant la *Note additionnelle*, et voir surtout Vincent, *Jérusalem antique*, p. 33 et 144. On ne saurait suivre entièrement Vincent, toutefois, lorsqu'il indique que la « Cité de David », et « Sion » avec elle, pourraient avoir commencé de se déplacer, par extension, dès le règne de Salomon, avec les extensions de la ville. Nous avons constaté, à propos de la situation du *Millo* par rapport à l'acropole primitive, que le rédacteur de *Samuel* connaissait de la manière la plus nette la *Cité de David* et ses limites au nord (*Première Partie*, chap. I, § IV), et nous allons noter, un peu plus loin, qu'au milieu du ve siècle on savait encore où sont les « sépulcres de David », par conséquent la vieille Cité. C'est donc plus tard seulement que s'accentuera l'évolution toponymique qui, en « un long circuit, fera aboutir Sion aux sens symboliques consacrés par l'usage en une longue chaîne de siècles ». Mais cette réserve faite, on ne peut que répéter que tout « prétendu lien entre Sion primordial et la Sainte-Sion des origines chrétiennes est un leurre dangereux », et, dans un ordre parallèle, avoir toujours en vue le caractère chimérique de témoignages comme ceux du Livre des Macchabées ou de Josèphe, lorsqu'ils s'engagent sur le terrain de l'archéologie de la ville.

d'enceinte. C'est postérieurement à cette date, dans la période comprise entre le ve siècle et le iie, que l'emplacement du vieux cimetière est tombé dans l'oubli, corrélativement, sans nul doute, avec le fait de sa dévastation consommée.

Car les tombeaux véritables, une fois ouverts et vidés, chambres abandonnées, béantes, réceptacles d'immondices, rudes et grossières d'ailleurs en leur coupe archaïque, rigoureusement anonymes, enfin, sans ornements et anépigraphes comme tous les monuments de ce pays avant le viie siècle, — ces souterrains *n'étaient plus rien*, ne représentaient plus rien à l'esprit des hommes. Moins que toute autre chose ils pouvaient être les tombeaux de David et de la lignée des rois. C'étaient de vieilles caves funéraires d'accès banal, dont on ne se demandait même pas pour quel occupant elles avaient été creusées ; telles ces innombrables chambres dont les portes s'offrent au promeneur d'aujourd'hui, aux flancs de toutes les vallées de la montagne palestinienne.

Elles ne furent donc point gênantes lorsqu'aux abords de l'an 50 après J.-C., les Anciens et certains notables de Jérusalem ayant ordonné la fondation d'un établissement hospitalier et religieux pour les Juifs étrangers de passage, l'archisynagogue Théodote, Vettenius lui-même par clientèle ou descendant d'un Vettenius revenu de Rome, choisit le site du vieux cimetière pour les installations et les édifices que nous avons étudiés au cours de ce chapitre. Sans doute le caractère funéraire de la place l'avait-il gardée d'une occupation humaine très dense ou difficile à transporter, et le petit plateau présentait-il une aire beaucoup plus libre qu'on n'en pouvait trouver dans les autres quartiers de la ville ; on imagine que, pour faire place nette, il suffit d'abattre de minables masures et d'expulser les troglodytes qui avaient élu domicile dans les anciens souterrains [1]. Ceci fait, ingénieurs et architectes ne se préoccupèrent de ces caves que pour les éviter, en traçant et creusant les citernes et les piscines profondes qu'ils logeaient dans leurs intervalles, et bien sans y attacher une autre importance, de la sorte, ils les respectèrent. Par endroits, ils les utilisèrent comme

1. L'aménagement des vieilles tombes en habitations, au contact des centres habités, est de règle générale et extrêmement naturelle. Dans le village moderne de Silouân, les maisons chevauchent, coiffent, annexent les caves funéraires anciennes, s'imbriquent avec elles. Non loin de la Fontaine de la Vierge, les galeries de Parker (1909-1911) ont rencontré un groupe de tombes judéennes du viie siècle et des temps suivants, converties en habitations dès l'antiquité : c'est P 8 de notre plan au $\frac{1}{1.000}$ (pl. I).

locaux annexes, installèrent quelque petite salle de bain au creux d'une galerie. A la surface du sol, les chambres du balnéaire avoisinaient les constructions de l'hôtellerie et l'édifice de la synagogue, qui avait des parties décorées, de petites colonnades, et dont on suppose qu'il était construit avec soin. Peut-être la synagogue fondée dans ces conditions est-elle identique à cette synagogue des *Affranchis* que l'on connaît à la même époque, existant à Jérusalem pour les affranchis et descendants d'affranchis issus des captifs juifs emmenés à Rome par Pompée.

Combien de temps vécut l'établissement de Théodote? Jusqu'aux destructions qui suivirent le désastre de 70 ou bien soixante ans au delà encore, jusqu'à la répression de l'an 130? Il est manifeste que la synagogue fût démolie de propos déterminé et méthodiquement, ce qui paraît être en rapport avec des mesures générales de destruction répressive ; une certaine quantité de débris remarquables, blocs décorés, fragments de colonnes, pierres de taille, dalle portant l'inscription commémorative de la fondation, furent enfouis, déposés avec soin, dans une des citernes du sous-sol, et le respect qui commande cette sorte de sépulture décèle une autorité juive encore présente. L'esprit se reporte, de préférence, aux événements de 70-72.

A la même heure, ou bien — il est impossible de le savoir — après l'intervalle d'un plus ou moins grand nombre d'années, il fut fait table rase des constructions jusqu'à la dernière pierre, pour l'ouverture de grandes carrières sur toute la surface du site. Elles s'y développent en tranchées profondes orientées du sud au nord, et attaquent en même temps la totalité de l'aire extérieure aux tranchées. Très homogène, très semblable à elle-même en tous les points, cette exploitation n'a sans doute pas été de longue durée, et tout indique que les carriers, un jour, abandonnèrent brusquement le travail et le terrain, laissant partout des coupes ébauchées et des blocs carrés encore adhérents à la montagne par leur base. Tel qu'il fut interrompu, ce travail avait mangé la roche, à la surface, sur 2 à 3 mètres d'épaisseur ou davantage ; tranchées et coupes superficielles avaient dévoré ou profondément incisé les organes en excavation de l'ancien balnéaire, piscines et citernes, et enfin les vieux tombeaux judéens étaient attaqués gravement, complètement décoiffés de leur toit de roche ou découverts seulement à l'entrée par l'abaissement du niveau de la montagne. On déplore amèrement la fatalité de cette dévastation de dernier stade, sans laquelle les monuments de la nécropole nous parviendraient

intacts à peu de chose près ; mais le malheur originel réside peut-être dans l'établissement, sur le site des tombeaux oubliés, de l'hôtellerie et de la synagogue des temps paisibles, dont les carrières semblent avoir cherché l'emplacement à dessein, pour une destruction totale, poussée jusqu'aux racines.

Le désert et le silence règnent, ensuite, sur les carrières abandonnées, où nulle installation urbaine ne paraît s'être organisée aux temps subséquents de la période romaine ; car le rocher ne porte ni ruines de maisons, ni substructions, dallages ou mosaïques décelant des maisons, rien que les grossiers et indéfinissables vestiges que nous avons signalés en quelques places (S 1, S 2, S 3 du plan au $\frac{1}{200}$). Par contre, cette même surface est revêtue d'un manteau de décombres de plusieurs mètres d'épaisseur, qui déborde largement la crête du Cédron et s'étale du haut en bas des pentes extérieures [1]. Terres compactes, mélangées d'une proportion considérable de poteries en fragments de tout genre et en miettes, ce sont des « décombres urbains », c'est-à-dire des détritus, des ordures, des rebuts vicinaux transportés des quartiers habités et déversés. D'où viennent-ils ? A l'époque romaine, le fond du Tyropœon est un quartier vivant, et à l'ouest de cette vallée, la ville occupe encore toutes les pentes que la hauteur de Nebi Daoud couronne [2] ; droit au nord d'Ed Dahoura, de même, l'ancien Ophel est un autre quartier urbain. De cette dernière place, surtout, à 300 ou 400 mètres de distance, les décombres arrivaient facilement jusqu'à la vieille croupe basse, à dos d'animaux pour qui la pente descendante réduisait à peu de chose la fatigue ; pour ceux qui venaient du fond du Tyropœon ou des quartiers occidentaux, par contre, le terrain de dépôt était quelque peu en remontée, mais le transport n'était pas très laborieux pour autant. On vit se combler d'abord les tranchées de carrières, puis les citernes, les tombeaux et toutes les excavations de la surface, puis le dépôt s'étendit sur la totalité de l'aire enterrée, atteignit la crête de la vallée orientale et commença de s'y épancher. Le mur d'enceinte supérieur, que les carrières avaient pris en écharpe et détruit sur une importante étendue, subsistait, plus au nord, comme aujourd'hui nous le retrouvons (voir le plan au $\frac{1}{200}$) ; les dépôts de l'intérieur atteignirent promptement le haut des maçonneries, les débordèrent et

1. Voir plus haut, même *Partie*, chap. III, § I.

2. Voir notre carte d'ensemble au $\frac{1}{10.000}$, insérée à la *Première Partie*, chap. I, § I, et cf. ce qui est dit à ce même chapitre, § V, dernières lignes et note.

les noyèrent, en même temps qu'ils submergeaient le versant sous-jacent. A 20 ou 25 mètres de distance du mur de crête, sur la pente, nous avons vu que les strates de décombres avaient une puissance de 10 mètres[1], et il est impossible de savoir dans quelle mesure, plus bas sur le flanc de la côte, le fond de la vallée du Cédron a été comblé. L'importance de ces apports déversés confondrait l'esprit, si nous n'en voyions le mécanisme se poursuivre aujourd'hui encore, sur certains points de l'enceinte du Moyen Age[2], et si l'on ne savait déjà, quant aux époques anciennes, que la dépression du Tyropœon est considérablement atténuée par le comblement, la hauteur des apports dépassant 20 mètres à la traversée de cette même enceinte turque.

Ce comblement du Tyropœon est d'époque plus tardive que l'envahissement de la petite colline de son flanc oriental. Il faut nous représenter — à une date dont l'assignation n'est point de la compétence de la présente étude — le sommet de Nebi Daoud, les pentes de la grande colline et le fond du Tyropœon abandonnés, la ville retirée au nord et limitée, en somme, à une ligne voisine de celle de l'enceinte turque qui la clot aujourd'hui encore. Les décombres sortis de ville ne vont plus jusqu'à Ed Dahoura, un peu trop éloigné maintenant et qu'il est inutile d'atteindre, de larges pentes désertes, champs de ruines inutiles, se déroulant au-dessous de la nouvelle barrière. Le déversement se fait de préférence dans le Tyropœon, qui reçoit de grandes masses de dépôts à hauteur de l'ancien Ophel, de moins en moins, du nord au sud, la distance à la ville étant plus grande, et relativement peu à son débouché aval ; et toute la colline qui descend de Nebi Daoud se voit couverte en même temps, de manière quelque peu variable d'un point à l'autre de la surface. Ainsi disparurent, ensevelis, ces vastes et beaux quartiers de ville romaine qu'on retrouve à chaque instant sous la pioche des terrassiers, à l'ouest de l'ancien Tyropœon, hors ville, et que des fouilles patientes, en certains domaines bien exploités, nous restituent.

Sur la petite colline entre Tyropœon et Cédron, nous venons de l'expliquer, le manteau de décombres s'était fixé de meilleure

1. Voir ci-avant, même *Partie*, chap. I, *Historique...*, passim.

2. Le long de la remontée de l'enceinte (5 de la carte au $\frac{1}{10.000}$) vers le sommet de Nebi-Daoud, il y a, dans l'intérieur de la ville, des terrains abandonnés où l'on effectue le déversement des ordures, détritus et décombres ; les buttes affleurent et débordent la crête du mur, et les matières déversées coulent naturellement à l'extérieur, où elles s'amassent.

heure dans sa forme définitive. Dès qu'il plut aux gens des abords et aux villageois de Silouân, la culture s'empara de cette bonne terre chargée de matières organiques, s'installa sur le petit plateau, en aménagea les pentes avec un soin avare, et n'y fut jamais dérangée, à ce qu'il semble, jusqu'à nos jours. Tout au plus vit-on, à un moment indéterminé des temps modernes, la crête échancrée par d'informes exploitations de pierre dont nous avons un échantillon, au contact de notre maison du terrain de fouilles, là précisément où les carrières romaines du plateau avaient fait le plus de mal, s'avançant jusqu'à l'escarpement même. Quant aux entreprises archéologiques qui furent poursuivies, au cours des cinquante dernières années, le long de la crête et sur le versant du Cédron, dans la zone comprise entre le vieil Ophel (passage de l'enceinte actuelle) et la cuvette des réservoirs, nous en avons fait l'histoire plus haut[1] et il est inutile d'y revenir.

CHAPITRE VII

CONCLUSIONS ET PERSPECTIVES

Arrivés au terme de cette longue relation de travaux, nous pouvons regarder en arrière, pour juger d'ensemble des résultats et des objets acquis, et les considérer dans le cadre de la ville primitive seulement attaquée, en fin de compte, sur deux points, et encore inexplorée dans la plus grande partie de son étendue.

Le terrain dégagé par notre fouille principale est une sorte de carré tronqué, de forme irrégulière, long d'un peu plus de 75 mètres tant de l'est à l'ouest que du sud au nord. A cheval sur la ligne de crête orientale de l'acropole il comprend une parcelle de la plate-forme intérieure et une parcelle contigue des escarpements qu'elle domine, tout à fait comme si l'effort s'était porté sur la dénudation d'une section de l'arête et des surfaces attenantes. Cette situation, déterminée par les circonstances et les conditions initiales du travail, a eu des conséquences très heureuses, grâce à l'accomplissement du déblaiement intégral dont nous nous sommes imposé la tâche ; car, sur le plateau comme sur les pentes,

1. Ci-avant, *Première Partie*, chap. IV.

et bien que les aires acquises soient minimes par rapport à la totalité de l'acropole et de ses glacis abrupts, la dénudation du sol antique — romain, judéen ou cananéen, suivant les places — a fait sortir des monuments importants et des indications générales de portée intéressante.

Du haut en bas de l'escarpement, sous le mur de crête, sont apparus les organes de la fortification étagée dont nous avons pu analyser le système et retrouver l'histoire. Insérés dans les lignes d'escarpes superposées, respectés par les ouvrages et souvent conservés dans leur masse même, des tombeaux et d'autres vestiges cananéens et judéens ont été rencontrés, témoignant, par l'analogie de toutes les conditions avec celles des monuments similaires que Parker a trouvés sur le même versant, à l'angle nord de l'acropole, des richesses archéologiques que toute cette côte recèle encore. On a retrouvé, enfin, le vieil aqueduc de la source, qui à l'époque judéenne ancienne courait, à flanc de côte, jusqu'au bassin primitif du Tyropœon, on a pu l'explorer en partie, l'étudier dans ses détails et bien poser les questions qui touchent à sa configuration d'ensemble.

Sur le plateau, nous avons eu le malheur de nous trouver sur un terrain largement et profondément dévasté par des carrières d'époque romaine. Un dédommagement a été la rencontre des matériaux et de l'inscription grecque de l'installation judéo-romaine — hôtellerie, balnéaire et synagogue — de Théodotos, qui occupait la place et que les carrières ont détruite ; les chambres excavées du balnéaire, citernes et piscines, se retrouvent partout où les tranchées de carrières ne sont pas trop descendues. Sur le même emplacement subsistent, enfin, des galeries et des chambres plus profondes, plus anciennes et dans les intervalles desquelles les organes du balnéaire avaient été intercalés : encore souterraines en partie, préservées par leur situation d'enfoncement de la destruction qui a affecté toute la surface, ces chambres sont celles de quelques-uns des tombeaux du cimetière instauré par David dans l'antique citadelle, et où ses douze premiers successeurs judéens vinrent le rejoindre. Dans le périmètre exploré par nous, une disposition d'ensemble, en plan, est reconnaissable, un certain groupe de galeries-tunnels s'alignant en faisceau, parallèlement à la ligne du mur de crête qui ferme la plate-forme à peu de mètres de distance. Ce mur d'enceinte subsiste dans la zone nord de notre fouille : l'aire des carrières semble limitée, par bonheur, à une sorte de ligne de rive oblique par rapport à la ligne de la crête,

prenant le mur en écharpe en plein milieu de notre terrain, assez bas pour que nous en ayons à découvert, du côté où il est conservé, une section notable.

Au voisinage immédiat de la crête, sur une largeur totale de 25 mètres, comptée à partir de la muraille, le quartier de nécropole que nous avons mis à découvert tient évidemment à un ensemble beaucoup plus vaste, à retrouver en poursuivant le dégagement superficiel au nord et à l'ouest de la surface déjà acquise. On peut espérer que dans quelque direction, tout au moins, le travail sortira de la zone dévastée par les carrières, et que les souterrains funéraires qu'on rencontrera seront plus complètement intacts que ceux dès à présent récupérés. D'autres raisons d'étendre la fouille sur le plateau ressortent du puissant intérêt qu'on voit à suivre le mur de crête, qui se poursuit vers le nord, sous les décombres encore en place, certainement conservé dans ses assises inférieures, tout au moins, jusqu'au point où ses maçonneries commencent à affleurer à découvert, en soutènement sous le sentier moderne.

Dans la direction opposée, à une quarantaine de mètres au sud de notre grande fouille, reparaît la muraille, assez bien conservée jusqu'au remarquable château de la *pointe sud* de l'acropole, dont nous avons reconnu la configuration. Cette proue de rocher est intacte, les carrières romaines ne sont point descendues jusque-là, et les ouvrages très anciens qui surhaussaient la place seront récupérés sans grande peine ; sans nul doute y aura-t-il lieu de les relier immédiatement à l'aire explorée au nord, en déblayant largement l'espace intermédiaire. Mais on voit tout de suite à quels vastes plans de travaux ces prolongements et unifications de chantier nous conduisent. Le château du sud et la section attenante de la crête orientale une fois dégagés, serait-il rationnel de ne point poursuivre la muraille sur son front ouest, dominant le Tyropœon, où il paraît visible qu'elle est relativement intacte, sur un socle rocheux indemne de dévastation ? Et ce front occidental obtenu, ne verra-t-on pas la nécessité de dégager la bande de plate-forme qu'il enserre, limitée d'autre part à nos surfaces dénudées du côté de l'est ? L'accomplissement des travaux ainsi définis nous livrerait la surface de la plate-forme sur toute sa largeur et sur le tiers méridional de son étendue nord-sud.

Arrivés à ce résultat, nous serons encore loin d'avoir fait tout ce que réclame l'exploration de la vieille acropole. Car si le problème est posé courageusement, comme il doit l'être, dans les termes de

la reconquête de la *Cité de David*, l'acquisition de la partie nord n'est pas moins intéressante que celle de l'extrémité méridionale. Bien au contraire, au nord, les objets d'importance se resserrent en grand nombre. Est à dégager la caverne funéraire qui indente l'angle nord-est du plateau et que Parker a exploitée en souterrain ; est à retrouver le haut mur cananéen qui soutenait la terrasse de comblement de cette très vieille cavité, et qu'on restitue seulement, à cette heure, d'après quelques rencontres de Parker et de Guthe ; en même temps que ce passage de la courtine nord de l'acropole, est à mettre à jour, pour ne plus douter à l'avenir de son existence, le fossé naturel, l'ensellement qui échancrait la crête entre Tyropœon et Cédron, et dont le *Millo* de Salomon a été le comblement en terrasse : les murs de soutènement du *Millo*, qui prolongent ceux de l'acropole vers le nord et sur le front du Cédron, notamment, ont toujours fait partie de la grande enceinte antique, seront découverts par le même travail, et il faudra prendre garde de ne les point détruire, non plus que le *Millo* salomonien dans son ensemble, ce qui revient à dire que la fouille au pied de la courtine nord, développée dans la masse même du *Millo*, devra être conduite avec circonspection, en tranchée profonde et en visant le moins possible, dans le principe, au déblaiement intégral. Tout près de là, d'ailleurs, sur la pente du Cédron, les conditions seront tout autres, et le déblaiement intégral aussi nécessaire et aussi rémunérateur qu'il a été dans notre fouille même ; il s'agira, là, de mettre au jour le terrain sur lequel les galeries de mine de Parker ont poussé leurs mailles et leurs antennes. Quelles que soient les trouvailles qu'on y fasse, la principale acquisition, le grand trésor archéologique sera toujours la communication souterraine de puisage de l'époque cananéenne, dont les galeries, les chambres et les fenêtres deviendront enfin, et définitivement, accessibles. Bien entendu se préoccupera-t-on de découvrir la section supérieure de cette communication et son débouché sur la plate-forme, toujours négligés et si complètement inconnus encore.

La zone Parker une fois déblayée, il subsistera, sur le versant, entre elle et l'aire de notre grande fouille, une étendue de 140 mètres, nord-sud, absolument indemne de toute recherche archéologique. L'aqueduc d'Ezéchias sinue dans le rocher ; mais à la surface, c'est l'inconnu, aussi parfaitement que dans les régions centrales de la plate-forme ; tout au plus notons-nous dans cette section, parce qu'il est inévitable, le passage du vieux canal à flanc de côte. Le déblaiement en surface livrera cet aqueduc sur tout son parcours ;

et il n'est pas besoin de dire que dans la catégorie des ouvrages fortifiés et dans celle des gisements funéraires, les trouvailles à attendre sont innombrables.

Le canal à flanc de côte, à son débouché sud, nous ramène à la pointe de l'acropole, où l'exploration devra être étendue dans une mesure telle que les problèmes de la soudure, au pied du promontoire, de la vieille enceinte judéenne et des ouvrages attenants, soient complètement éclaircis. Ce ne sera point un très gros travail, d'ailleurs, que de reprendre les fouilles de Bliss sur la ligne des murailles et sur une longueur de 60 ou 80 mètres, de manière à faire revivre, à ciel ouvert, la formidable courtine contrebutée que les ingénieurs du IXe siècle jetèrent en travers du Tyropœon à sa sortie. Que l'on ne croie pas que nous nous éloignions trop ambitieusement, ici, de la *Cité de David* même ; car outre les questions de contact et d'adaptation, au cours de la période juive ancienne, il reste toujours que les problèmes du Tyropœon aval sont ceux du Birke el-Hamra, c'est-à-dire du système du vieux canal à flanc de côte, dont l'histoire tient étroitement à celle de l'acropole. Et, de manière générale, ce serait une dangereuse erreur, sans doute, de vouloir étudier la *Cité de David* en l'isolant trop complètement des extensions urbaines qui l'enserrent dès l'époque salomonienne.

On voit que le travail à accomplir est, au total, assez considérable. Au point de vue de terrassement il porte sur une aire étendue de 400 mètres, du nord au sud, de 200 mètres environ de l'est à l'ouest; et comme les hauteurs de décombres à enlever sont souvent importantes, il faudra, pour l'évacuation et le transport des terres, des moyens puissants qui devront être soigneusement étudiés et constitués à l'avance. Il ne semble pas, toutefois, que l'œuvre soit trop lourde pour être réalisée. Ce périmètre urbain à déblayer est petit, en somme, et la formule du dégagement d'une ville antique n'est point nouvelle pour les archéologues, qui exhument lentement les villes romaines, beaucoup plus vastes, du désert de Tunisie et d'Algérie, et la grande Carthage autour de ses ports et sur ses collines, et l'immense temple de Karnak en Haute-Egypte, et, plus patiemment encore, tout l'ensemble du Forum et du Palatin en pleine ville de Rome. Une entreprise de cet ordre est toute d'organisation, de préparation positive et minutieuse, et, dans l'exécution, de longue persévérance. Plus encore que de puissance, peut-être, c'est une œuvre de foi, d'enthousiasme et de volonté. A Jérusalem,

ou le geste seul est émouvant de porter la pioche au flanc de l'immémoriale acropole, on songe, devant les résultats acquis, aux vastes documentations ensevelies, à l'inestimable et inépuisable reliquaire d'archéologie qui se livrerait, si nous avions sous les yeux, à découvert, la Cité et les vestiges de toute son histoire depuis le fond des temps antéisraélites. La grandeur et la beauté de l'œuvre se dessinent en traits si nets qu'on désire ardemment qu'elle puisse être réalisée.

R. Weill.

L'INSCRIPTION DE THÉODOTOS

M. Raymond Weill veut bien m'autoriser à présenter ici quelques observations que m'a suggérées l'étude de l'importante inscription grecque de Jérusalem publiée par lui dans le présent fascicule de la *Revue des Études juives* et dont M. Clermont-Ganneau a donné communication à l'Académie des Inscriptions dans la séance du 11 juin 1920. La plupart de ces observations ont déjà trouvé leur place dans une note dont j'ai donné lecture à la même Académie, le 18 juin, en réponse à la communication de M. Clermont-Ganneau. Il m'a semblé qu'il n'était pas inutile de les consigner ici pour aider à constituer le « dossier » d'un texte capital, qui exercera certainement encore la sagacité des Saumaise présents et futurs.

Pour la commodité du lecteur, je reproduis tout d'abord le texte de l'inscription, avec indication précise des lettres restituées par conjecture, et je le fais suivre d'un nouvel essai de traduction :

Texte :

Θεόδοτος Οὐεττήνου ἱερεὺς καὶ
ἀρχισυνάγωγος, υἱὸς ἀρχισυναγώ-
γου, υἱωνὸς ἀρχισυναγώγου, ὡκο-
δόμησε τὴν συναγωγὴν εἰς ἀνάγνω-
σιν νόμου καὶ εἰς διδαχὴν ἐντολῶν, καὶ
τὸν ξενῶνα καὶ τὰ δώματα καὶ τὰ χρη-
στήρια τῶν ὑδάτων εἰς κατάλυμα τοῖ-
ς χρῄζουσιν ἀπὸ τῆς ξένης, ἣν ἐθεμε-
λίωσαν οἱ πατέρες αὐτοῦ καὶ οἱ πρε-
σβύτεροι καὶ Σιμωνίδης.

Traduction :

Théodotos, fils de Vettênos, prêtre et archisynagogue, fils d'archisynagogue, petit-fils d'archisynagogue, a édifié la synagogue, pour la lecture de la Loi et l'enseignement des préceptes, ainsi que l'hôtellerie, les logements (?) et les installations des eaux, pour servir à ceux venant de l'étranger qui en auraient besoin, (synagogue dont) les fondations avaient été posées par ses pères, par les Anciens et par Simonidès.

A. *Sens des mots techniques.*

La synagogue, appelée ici συναγωγή, au lieu de προσευχή, terme plus usuel dans les inscriptions, est destinée « à la lecture de la Loi et à l'enseignement des préceptes ». Cette phrase résume assez bien les éléments essentiels du « service » dans les synagogues, tels que nous les connaissons par ailleurs (par exemple, Philon, II, 630, éd. Mangey) : lecture du Pentateuque et commentaire édifiant du chapitre lu, d'où sont sorties peu à peu la Loi orale et la floraison agadique. On remarquera qu'il n'est pas question de *prières;* elles ne jouaient donc pas un rôle essentiel dans le culte de la synagogue dont il s'agit. On pourrait tirer argument de ce fait pour en confirmer la provenance jérusalémite, car, à Jérusalem, les dévots avaient à leur disposition, pour prier, les portiques du Temple.

Le mot ξενών désigne, à l'origine, une chambre ou un appartement pour étrangers dans une maison particulière. Le palais royal de Jérusalem renfermait, selon Josèphe (*Bell. Jud.*, V, 177), des appartements de ce genre qui comptaient cent lits : ξενῶνας ἑκατονταχλίνους.

Plus tard, dès le IVe siècle av. J.-C., ce mot a été pris :

1° Dans le sens d'hôtellerie publique : Pollux, III, 58 (d'après Platon le Comique), ὅθεν καὶ τὴν καταγωγὴν ξενῶνα ; Hésychius, ξενών · κατάλυμα ; Waddington-Le Bas, III, 2.524 (= *Or. Græcus,* 609), ξενῶνα ἔχοντες, οὐ δύνασθε ἀναγκασθῆναι δέξασθαι ταῖς οἰκίαις τοὺς ξένους ;

2° *Peut-être* dans le sens d'hôpital : Suidas, ξενῶνος, δόμου τοῦ ὑποδεχομένου τοὺς ξένους καὶ ἀρρωστοῦντας.

C'est incontestablement dans le sens d'hôtellerie, ou plus précisément de *han,* de caravansérail — c'est-à-dire une hôtellerie ne fournissant que le coucher et non le manger — que le mot doit être entendu dans notre texte. L'intéressant est de noter que nous connaissions déjà l'existence, à la fin de l'époque romaine, de locaux de ce genre attenant aux synagogues. Grégoire le Grand

(*Epist.*, IX, 38), parlant de la spoliation des synagogues des Juifs de Palerme, écrit : *Synagogæ ipsæ cum his hospitiis quæ sub ipsis sunt vel earum parietibus cohærent. Hospitium*, c'est exactement le grec ξενών, un « hospice » comme celui du Grand-Saint-Bernard, mais non, comme l'a interprété le regretté Juster[1], un « hôpital ». Le pape Grégoire nous montre donc des « hospices » de ce genre tantôt installés dans le *sous-sol* d'une synagogue (*sub ipsis*), tantôt attenant à la synagogue et mitoyens avec elle. L'inscription de Théodotos nous apprend que cet usage charitable existait cinq siècles auparavant.

Le mot δώματα est d'une interprétation plus incertaine à cause de la multiplicité des sens que comporte ce terme dans la langue hellénistique : maison, salle principale d'une maison, cellier (ταμιεῖον, Hésychius), toit en terrasse (acception fréquente dans les papyrus), etc. J'ai pensé un moment à rattacher δώματα (avec χρηστήρια) à τῶν ὑδάτων et à entendre par là les *citernes;* mais je ne connais pas d'exemple de cet emploi métaphorique de δῶμα. D'autre part, « les toits en terrasse » ne semblent guère convenir ici. Tout bien considéré, j'incline à croire que les δώματα (le grec classique eût dit δωμάτια) sont des chambres séparées, peut-être des pavillons groupant des chambres, à l'usage des hôtes de marque, par opposition au caravansérail (ξενών), salle commune ou plutôt hangar destiné aux pèlerins ordinaires et à leurs bêtes.

Χρηστήρια τῶν ὑδάτων. L'adjectif χρηστήριος, au neutre χρηστήριον, s'emploie substantivement dans la langue hellénistique, comme le mot latin et français *ustensile*. Le sens ordinaire est celui de *mobilier ;* une inscription gréco-égyptienne parle ainsi des χρηστήρια d'un temple ptolémaïque. Je ne crois pas cependant que ce sens convienne ici, même en le restreignant au « mobilier » à usage d'une installation balnéaire (cuves, baquets, seaux, cruches, etc.) : le verbe οἰκοδομεῖν s'y oppose. Il s'agit plutôt de l'installation balnéaire elle-même avec ses piscines, ses tuyaux d'adduction, ses baignoires, ses chaudières. On sait l'importance (à cette époque) des bains et notamment des bains de purification dans la vie religieuse israélite. Non seulement il y avait des maisons de bains appartenant à des juifs, à l'usage exclusif des juifs (Talm. jér. *Aboda Zara*, I, 10), mais on mentionne la maison de bains publique parmi les propriétés communales au même titre

1. *Les Juifs dans l'Empire romain*, I, p. 476.

que la synagogue (Mischna, *Nedarim*, V, 5)[1]. Il est intéressant de voir l'inscription de Théodotos confirmer sur ce point le témoignage de la Mischna.

Les trois constructions que nous venons de définir : hôtellerie, δώματα, χρηστήρια, forment un groupe opposé à la synagogue et caractérisé par sa destination : εἰς κατάλυμα τοῖς χρήζουσιν ἀπὸ τῆς ξένης. Le terme κατάλυμα — mot à mot « l'endroit où l'on dételle » — équivalait, dans la langue hellénistique, suivant Moeris, au terme καταγώγιον de la langue attique ; ce serait donc une « auberge », et c'est bien dans ce sens, ou du moins dans celui de « maison hospitalière », que ce mot est pris dans le verset célèbre de l'Evangile (Marc, XIV, 14) : ποῦ ἐστὶ τὸ κατάλυμα ὅπου κ.τ.λ. Mais il ne saurait en être de même dans notre texte, car alors κατάλυμα ferait double emploi avec ξενών[2]. La tournure de la phrase montre, d'ailleurs, que εἰς κατάλυμα fait antithèse à εἰς ἀνάγνωσιν — καὶ διδαχήν du précédent membre de phrase ; il doit donc être pris dans un sens abstrait, qui serait plus exactement exprimé par κατάλυσις. (Au reste, ce dernier mot s'emploie également au sens concret de caravansérail.) On paraphrasera donc ainsi : « afin que les gens venant de l'étranger, qui en auront besoin, puissent y descendre et y trouver un gîte. »

Les titres ou fonctions mentionnés dans notre inscription sont au nombre de trois : ἀρχισυνάγωγος, ἱερεύς, πρεσβύτεροι.

L'ἀρχισυνάγωγος est le chef spirituel d'une συναγωγή, prise au sens de « communauté de fidèles » : c'est à peu près ce qu'on appelle aujourd'hui un rabbin, mais avec des pouvoirs plus étendus que les rabbins d'Occident actuels[3].

Le ἱερεύς est un prêtre (*Cohen*). On sait que cette qualité est héréditaire parmi les fils d'Aaron ; si donc le dédicant Théodotos est prêtre, son père Vettènos et son aïeul l'étaient également. En dehors de Jérusalem, le titre de ἱερεύς est purement honorifique, puisque le culte des sacrifices n'existe que dans la capitale ; il n'est donc pas étonnant qu'on ait rencontré déjà à Rome un archonte, fils d'archisynagogue, qualifié de ἱερεύς, et dont, par conséquent, le père l'était aussi (C. I. G. 9906 = Vogelstein et Rieger, n° 52). D'autres archontes ἱερεῖς sont mentionnés dans une épitaphe de la catacombe de Monteverde (N. Müller, n° 113). Mais

1. Cf. Juster, *op. cit.*, I, 477.
2. On a vu plus haut qu'Hésychius définit ξενών par κατάλυμα.
3. Cf. Schürer, II, 509 ; III, 88 ; Juster, I, 450.

si notre inscription a été, comme on le croit, gravée à Jérusalem, où les prêtres avaient des fonctions très effectives, ce cumul est assurément plus singulier. Pour le justifier, on peut cependant invoquer que les prêtres, à Jérusalem, étaient extrêmement nombreux et divisés en vingt-quatre classes (πατριαί ou ἐφημερίδες), fonctionnant, à tour de rôle, chacune pendant une semaine. En dehors de sa semaine de service et des grandes fêtes où tout le sacerdoce devait être occupé, un prêtre pouvait donc, à la rigueur, trouver les loisirs nécessaires pour diriger, en qualité de rabbin, le culte d'une synagogue.

Les πρεσβύτεροι sont les Anciens formant un Conseil (γερουσία) qui gère les affaires temporelles et disciplinaires d'une communauté[1]. Quoique ce terme ne se soit rencontré, jusqu'à présent, que sur des inscriptions de date assez récente et qu'il manque notamment à Rome, je ne doute pas qu'il n'ait été d'un usage à la fois ancien et général : on le trouve déjà chez le pseudo-Aristée. Josèphe, dans un cas (*Ant.*, XIII, 428), désigne sous ce nom les membres du Sanhédrin national de Jérusalem : τῶν Ἰουδαίων οἱ πρεσβύτεροι ; mais le contexte de notre inscription ne permet pas, même si elle est jérusalémite, de prendre le mot dans ce sens. Il s'agit donc certainement des Anciens d'une *communauté,* soit qu'il faille par là entendre la communauté entière d'une localité (si le texte est de provenance provinciale), soit, si l'inscription est vraiment de Jérusalem, que la communauté consiste dans les fidèles d'une « synagogue de quartier ». Simonidès, dont le nom est mis en relief par sa place et par la dimension des caractères, était probablement le président des πρεσβύτεροι à l'époque, toute récente probablement, où furent posées les fondations de la synagogue[2] : c'est le personnage appelé ordinairement γερουσιάρχης, le premier des archontes, le directeur temporel de la communauté, par opposition à l'archisynagogue, chef spirituel.

1. Schürer, II, 506 ; III, 89 ; Juster, I, 440.

2. Je ne suis pas d'accord avec M. Weill quand il pense que les Anciens (et Simonidès) ont ordonné *et payé* le groupe de constructions, dont Théodotos n'aurait été que l'exécutant. Le texte dit clairement que les Anciens n'ont à leur actif que les *fondations* de la synagogue ; tout le reste est l'œuvre de Théodotos, entendez surtout son œuvre pécuniaire, car le mot οἰκοδομεῖν n'implique pas nécessairement qu'il fût architecte professionnel.

B) *Les noms propres.*

Trois noms propres figurent dans notre inscription : deux grecs et un romain, pas un seul hébreu. Les deux noms grecs ne donnent guère lieu à commentaire. Θεόδοτος, équivalent de Jonathan ou de Nathaniel, plutôt que de Nathan, est un nom porté, notamment, par le poète épique Théodote (peut-être Samaritain), par un Juif, fils de Dorion, dans la célèbre inscription C. I. G. 4838 *c* (*Or. Gr.*, 74), par un Juif romain dans l'inscription n° 17 de la catacombe de Monteverde. Σιμωνίδης est le nom d'un des fils nés du deuxième mariage de l'historien Flavius Josèphe, également appelé Agrippa. Ce nom évoquait le souvenir d'un poète grec célèbre, mais paraissait aussi se rattacher à la famille du nom hébraïque Siméon, identifié, à l'époque hellénistique, avec le grec Simon. Il a donc pu être fréquemment employé, et il n'y a aucune raison sérieuse d'identifier notre Simonidès avec le fils de Josèphe, comme l'a proposé le Père Vincent.

Arrivons à Οὐέττηνος, c'est-à-dire *Vettenus*. Ce nom ne figure pas dans la liste des noms romains portés par des Juifs, liste dressée avec tant de soin par Juster[1]. D'autre part, il n'est pas exact, comme l'a dit le Père Vincent et comme M. R. Weill le répète après lui, que « l'épigraphie latine n'en offre pas d'exemples[2] ». Dans le *Corpus insc. lat.*, tome IX (Italie du Sud), je trouve une inscription (n° 4.157) mentionnant cinq affranchis qui portent tous le *nomen* Vettenus (en toutes lettres) avec des *cognomina* variés. Dans le même volume, un cachet (n° 6.083, indice 166) porte les mots : *P. Vetten(i) Atiliani.* Bien probablement on pourrait relever d'autres exemples. Il reste vrai que ce nom est rare, tandis qu'on rencontre fréquemment *Vettennius* (voir Prosopog. s. v.), *Vettienus* (Dessau, *Insc. sel.*, 2001, 2002, 2005. CIL. XII, 5226, 6016, etc.), et, en outre, *Vettenius* (Vettenia dans Dessau, n° 1.446)[3], *Vetienus* (Dessau, n° 7.893) et *Vettianus*

1. *Op. cit.*, II, 221 suiv.

2. Il faut toujours être très réservé dans des affirmations de ce genre, car il n'existe aucun dictionnaire complet et à jour des noms propres grecs ou latins (Pape est très ancien, De Vit en est resté à la lettre M), ni même d'index général du CIL. ou du nouveau CIG., à plus forte raison des recueils papyrologiques. Il y a là de quoi tenter une Académie, car l'œuvre dépasse les forces d'un savant isolé.

3. Sur les monnaies de Sardes à l'époque romaine on trouve un stratège Κορ(νήλιος) Ουεττηνιανος (Br. Mus. Cat., *Lydia*, p. 261-2), ce qui ramène aussi à la forme Vettenius.

(Ουεττιανος, CIG., III, 4432 *c*). Parmi ces différentes formes, il faut retenir celle de *Vettienus*, qui peut, à la rigueur, se rendre en grec par Ουεττηνος, de même que, sur les monnaies grecques, l'empereur *Gallienus* devient Γάλληνος : on sait, en effet, qu'à l'époque romaine, l'*êta* grec avait pris le son *i;* dès lors, dans un nom comme Ουεττιηνος (prononcez Vettiinos), on supprimait l'une des deux voyelles, identiques de son, pour simplifier. Ainsi le Οὐέττηνος de notre inscription peut correspondre soit à *Vettenus*, soit à *Vettienus*. Nous verrons tout à l'heure quelles conséquences on peut tirer de ce nom romain pour la date de l'inscription.

C) *Epoque de l'inscription.*

Tout d'abord, je suis entièrement d'accord avec M. Clermont-Ganneau pour dater l'inscription du temps avant l'an 70 et la chute du Temple de Jérusalem, et pour écarter l'ingénieux petit roman du Père Vincent qui la place au temps d'Hadrien. Les caractères épigraphiques offrent une étroite analogie avec ceux de l'inscription trouvée à Jérusalem, en 1871, par M. Clermont-Ganneau [1] : notez le Σ, l'Λ à barre brisée, etc. De plus, si l'inscription a réellement, dès l'origine, été apposée au lieu de sa découverte, cette date s'impose par des considérations historiques. En effet, malgré le témoignage d'Hégésippe invoqué par le P. Vincent, il est très certain que Jérusalem entre 70 et 135 est restée à peu près dépeuplée, surtout de ses habitants juifs (Josèphe, *Bell.*, VII, 1, 1). La construction d'un groupe d'édifices aussi importants que celui qu'atteste notre dédicace, l'existence même à Jérusalem d'une importante communauté de langue grecque sont choses inadmissibles pendant cet intervalle, à plus forte raison après la répression de la deuxième insurrection juive et la fondation d'Ælia Capitolina, dont l'accès, on le sait, fut interdit aux Juifs.

Mais ce n'est pas tout, et le nom du père du dédicant, Vettenus [2], va nous permettre de serrer encore un peu plus la question chronologique. Ce nom est celui d'une *gens* romaine, *Vettena* ou *Vettiena*, non pas *Vettia* comme semble l'admettre M. Weill d'après M. Clermont-Ganneau. L'usurpation d'un gentilice romain

1. Fac-similé dans la *Revue archéologique* (1872, pl. X) et dans Stade, *Geschichte Israels*, II, 268.

2. Θεόδοτος Οὐεττήνου n'a pas d'autre sens *possible* que Théodotos *fils* de Vettenus. Il faut écarter toute traduction comme « affranchi » ou « client » de Vettenus.

est un délit puni par la loi (Suétone, *Claud.*, 25); donc ce nom ne peut avoir été porté par un juif que s'il était l'affranchi, ou descendait d'un affranchi, de la *gens Vettena* ou *Vettenia* : l'affranchi prenait, en effet, à cette époque, ordinairement le prénom et le nom gentilice du *manumissor*, en y ajoutant, comme *cognomen*, son nom propre d'esclave ou un sobriquet de fantaisie (M. Tullius Tiro, etc.). Parmi les ancêtres de Théodotos, quel est le premier qui peut avoir porté le nom de Vett(i)enus? Ce n'est pas son père, car on n'imagine pas un ancien esclave devenant archisynagogue (rabbin) en Palestine. Ce n'est pas non plus son aïeul, pour la même raison. C'est donc très probablement son bisaïeul : il y a ainsi quatre générations entre Théodotos et le *libertus* originaire, Vett(i)enus. Nous savons par Philon et d'autres sources que la plus grande partie des affranchis de race juive provenaient des prisonniers faits par Pompée, en 63 av. J.-C., et libérés peu après par leurs acquéreurs. En admettant, comme il est de règle, une durée moyenne de trente-cinq ans entre l'ἀκμή de deux générations successives on voit que, si le bisaïeul en question, (C?) Vettienus Theodotus (?) [1] a obtenu sa liberté vers 60 av. J.-C., son fils, le premier archisynagogue, florissait vers 25 av. J.-C., son petit-fils, le deuxième archisynagogue, vers 10 après J.-C., et enfin son arrière-petit-fils, notre Theodotus, vers 45 après J.-C. [2]. C'est la date approximative que j'assignerais à notre inscription, avec une marge de dix ans en plus ou en moins.

Peut-on essayer d'en savoir davantage et d'identifier la personne du *manumissor* primitif, le *Romain* Vett(i)enus ? M. Clermont-Ganneau l'a tenté et a proposé d'y reconnaître un certain financier, souvent mentionné dans la correspondance de Cicéron (*argentarius vel fenerator saltem,* selon Ernesti). Au point de vue chronologique, rien ne s'oppose à cette identification, mais rien non plus ne la recommande particulièrement, car il faut écarter résolument l'hypothèse, également émise par mon confrère, que l'usurier Vettienus aurait affranchi son esclave « par sympathie pour une race qui avait témoigné des aptitudes traditionnelles pour le métier qu'il pratiquait ». Si ce n'est là une simple boutade, c'est un grave anachronisme, qu'on s'étonne de rencontrer dans la bouche d'un

1. Comparez les noms Flavius Josephus, Livius Dionysius, etc.

2. Le fils d'un affranchi ne conservait pas nécessairement le gentilice du patron, mais pour perpétuer le souvenir de celui-ci il est fort probable que le fils du *libertus* originaire (Theodotus Ier) aura donné à son propre fils le *nom* Vettenus, les noms Theodotus et Vettenus alternant ainsi de génération en génération selon l'usage grec.

érudit éminent. Tout le monde sait, ou devrait savoir, que l' « usure » des juifs n'a fait son apparition qu'au moyen-âge, que le commerce d'argent n'était guère pratiqué par eux à l'époque romaine, et que *jamais* le reproche d'usure n'est formulé contre eux à cette époque, où Dieu sait pourtant si les pamphlétaires antijuifs, païens ou chrétiens, leur ont prodigué les injures et les incriminations les plus variées!

D) *Provenance de l'inscription.*

D'après les renseignements de M. R. Weill (*Revue*, LXX, p. 9), la dalle sur laquelle est gravée l'inscription a été trouvée, avec une quantité de débris d'architecture, dont quelques-uns ornementés, au fond d'une citerne adjacente au mur de clôture et au « chemin du haut de la côte » dans la cité de David. Ces matériaux avaient été jetés, en partie même « déposés avec un certain ordre », dans la citerne, pour la combler, à l'occasion peut-être de l'excavation des carrières romaines. L'édifice dont ils provenaient a donc été démoli par mesure administrative.

M. R. Weill et les savants qui l'ont suivi voient dans cet édifice la synagogue elle-même et ses annexes mentionnées dans l'inscription de Théodotos. En particulier, les χρηστήρια ὑδάτων correspondraient aux piscines et citernes qu'on rencontre çà et là creusées dans les intervalles des souterrains du vieux cimetière judaïque; l'endroit était d'autant mieux choisi pour une installation de ce genre qu'on se trouvait sur le parcours de l'aqueduc de Siloé, principale alimentation en eau de Jérusalem. (Notons pourtant que l'existence de citernes n'a rien de bien caractéristique, car toutes les maisons juives en étaient pourvues.)

Si l'on accepte cette explication, il est certain que la synagogue de l'inscription n'a pu être qu'une « synagogue de quartier », édifiée à l'usage d'une communauté de juifs jérusalémites parlant grec, fait exceptionnel à Jérusalem au Ier siècle. Nous connaissons cependant par le texte célèbre des *Actes* (VI, 9) quatre synagogues de ce genre, celles des juifs originaires de Cyrène, d'Alexandrie, des provinces de Cilicie et d'Asie, plus la synagogue des Λιβερτῖνοι, dont le caractère est incertain. Il est assez naturel de penser qu'une synagogue comme celles que je viens d'énumérer ait songé à s'adjoindre un caravansérail et un balnéaire à l'usage des coreligionnaires de même provenance, que le hasard d'un voyage ou

l'attrait des grandes fêtes amenait à Jérusalem; ceux-ci se donnaient rendez-vous dans la « maison d'Asie » ou le « *home* de Cyrène » comme les pèlerins français à Rome se groupent autour de Saint-Louis-des-Français et dans les auberges avoisinantes. Pour la synagogue des *libertini* (descendants des captifs de Pompée?) la chose est un peu plus difficile à expliquer; on ne voit pas très bien notamment pourquoi l'usage des noms grecs et de la langue grecque se serait maintenu parmi tous ces *libertini*, en admettant même que leurs ancêtres, au temps de leur captivité et de leur servitude, aient dû l'apprendre. Or, c'est précisément cette synagogue des *libertini* que le P. Vincent et M. Clermont-Ganneau s'accordent à reconnaître dans notre édifice.

Une autre hypothèse s'offre à l'esprit. En regardant la photographie de la pierre, reproduite à la pl. 25 de l'album de M. Weill (annexe du tome LXIX de la *Revue*), on constate qu'elle est traversée, dans le sens vertical, par deux rainures parallèles assez profondes, situées l'une vers le premier tiers de la largeur, l'autre vers le second, et qui ont entraîné la disparition totale ou partielle des caractères placés sur leur parcours. Ces rainures ne peuvent s'expliquer que si la dalle, après sa première utilisation, a été ou dû être réemployée dans quelque construction postérieure. M. R. Weill ne le conteste pas. La dalle, m'écrit-il, a été attaquée en surface au ciseau pour être ravalée plane; puis on a commencé à la couper en trois morceaux (délimités par les « rainures »). Ce travail aurait été interrompu par quelque motif inconnu, peut-être parce que les démolisseurs (en ce cas, des juifs) se seraient aperçus du caractère religieux de l'inscription et auraient eu scrupule à la détruire.

Laissant de côté cette conjecture, je ne retiens que le fait avéré d'un remploi — ou d'un essai de remploi — architectural. Mais alors la question se pose si vraiment les « remployeurs » avaient recueilli cette pierre *in situ* ou si par hasard elle ne provenait pas — avec d'autres éléments constructifs — d'un édifice démoli dans quelque autre localité de Palestine, Césarée par exemple, où l'usage du grec et des noms propres grecs s'expliquerait beaucoup mieux, au sein d'une communauté juive, qu'à Jérusalem? Je pose la question sans la résoudre, car, dans l'état actuel des documents [1] elle ne me paraît pas susceptible d'être tranchée, puisque malheureu-

1. Peut-être le déblaiement complet de la citerne C, que prévoit M. Weill, apportera-t-il de nouveaux éléments de décision.

sement l'auteur de la dédicace n'a pas cru devoir définir de quelle synagogue il s'agit. J'en veux seulement conclure que, si intéressant que soit le texte découvert par M. R. Weill, si certaine, à mon avis, qu'en soit la date, il serait imprudent de vouloir en tirer des données positives sur l'organisation des synagogues hellénisantes de Jérusalem, puisque nous ne pouvons pas *affirmer* que c'est à Jérusalem et pour Jérusalem qu'il a été gravé.

Théodore Reinach.

L'APOCALYPSE DE ZOROBABEL

ET LE ROI DE PERSE SIROÈS[1]

(*Suite et fin*)

ZOROBABEL, PROPHÈTE DES TEMPS MESSIANIQUES?

A première vue, Zorobabel a peu de titres au rôle de visionnaire des temps derniers. Tout au plus devrait-il ce privilège au fait qu'il figure dans le livre de Zacharie, consacré en grande partie à l'époque messianique. On dira, il est vrai, qu'il était aussi bien qualifié pour ces fonctions qu'Ezra, qui n'a rien d'un prophète et qui est cependant devenu le héros de l'Apocalypse de ce nom. Mais voici une hypothèse qui justifiera du même coup ces deux attributions : Zorobabel et Ezra doivent probablement l'honneur qui leur est fait à la circonstance qu'ils sont l'un et l'autre fils de Schealtiel. Pour Ezra, c'est au moins le 4e Ezra lui-même qui lui donne cette filiation[2]. Bien plus, d'après la version latine, Ezra est même Schealtiel. Pour Zorobabel, c'est la Bible qui nous l'apprend. Or, ce nom de Schealtiel convient très bien à un visionnaire qui interroge Dieu et reçoit de lui des révélations, puisqu'il signifie : « J'ai interrogé Dieu. » « Fils de Schealtiel » est donc synonyme d'interlocuteur de Dieu.

Notre opuscule, et il est le premier à s'en aviser, fait de Zorobabel un rival d'Elie. Non seulement, comme celui-ci, il annonce l'arrivée imminente du Messie, mais, comme Elie aussi, il participe à la lutte engagée contre l'Anti-Messie[3]. C'est ce rapprochement qui a prêté par la suite à l'attribution à Zorobabel de

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXVIII, p. 129, et t. LXIX, p. 108.
2. D'après la version arabe, qui, au dire de M. Basset, a conservé la bonne leçon.
3. Ce détail a passé dans l'Apocalypse persane de Daniel.

fonctions inattendues. L'auteur des *Halachot Guedolot* le joint à Elie pour trancher, dans l'avenir, toutes les questions de jurisprudence restées sans solution[1].

Dans le pseudo-*Eliahou Zoutta*, ch. 20, appelé dans le ms. de Parme *Pirkè Rabbi Eliézer*, Zorobabel est le *Metourgueman* de Dieu, c'est-à-dire son porte-voix, révélant les motifs des prescriptions de la Loi[2]. C'est un rôle analogue que lui prête l'*Alfabéta de R. Akiba* : Lorsque Dieu, dans l'Eden, expliquant la Loi aux justes, et spécialement les motifs de la Loi nouvelle révélée par l'intermédiaire du Messie, arrive aux passages législatifs, Zorobabel se lève et récite le *Kaddisch* (ainsi qu'il était d'usage dans les écoles babyloniennes à l'époque des Gaonim).

Sa voix s'entend d'un bout du monde à l'autre, et tous les mortels répondent : Amen[3]. C'est par cette voix retentissante que, dit le *Pirka de Rabbenou Hakadosch*[4], il a ressemblé à Adam.

ARMILUS, FILS DE SATAN ET DE LA STATUE DE LA VIERGE.

Dans la littérature apocalyptique du haut moyen âge, qui paraît avoir été surtout en vogue dans des cercles *excentriques*, le Livre de Zorobabel a une importance particulière, parce que c'est lui qui a cristallisé pour la première fois les croyances relatives à Armilus, l'adversaire du Messie.

On n'attend pas de nous qu'à ce propos nous traitions tout au long la question de l'Antéchrist chez les Juifs. Le problème a été étudié avec soin par Bousset, dans son *Antichrist*[5]. Je voudrais

1. Edit. Hildesheimer, p. 223 : מ׳ט להרתם חסר ו׳ו היה לו להיכתב מלא ולמה חסר וו אלא מלמד שהראה ה׳ק׳ב׳ה למשה שעתיד להרבות מחלקות חכמים ואין הוראה שלימה שעתידין להעמיד ולתלות כל תיקו עד שיבא זרובבל ואליהו ויפרשו וידרשו כל סתרי תורה וכל עקומות ומיעושקות.

2. Friedmann, *Pseudo-Seder Eliahu Zuta* (XI. *Jahresbericht der israel.-theolog. Lehranstalt in Wien*, 1904, p. 32) : ועולה ה׳ק׳ב׳ה ויושב בפמליא שלו ועומד זרובבל בן שאלתיאל כמתורגמן והוא מגלה לפניו טעמי תורה.

3. Jellinek, *Bet Hamidrasch*, III, p. 27. Voir également *Pirkè Maschiah*, *B. H.*, III, p. 75.

4. Ed. Schönblum, p. 16 *b*. Il faut noter que cet écrit contient beaucoup de traits qui lui appartiennent en propre et ne se retrouvent pas ailleurs.

5. Nous ne sommes pas aussi sûr que M. Bousset de l'origine babylonienne du mythe. Nous croyons, d'autre part, que l'Antéchrist du Nouveau Testament (I Jean, 2, 18, 22 ; II Thessal., 4, 3 ; 2, 3-10 ; Mathieu, 24, 15-24) doit beaucoup à Antiochus Epiphane.

seulement m'arrêter sur les origines du type d'Armilus, tel qu'il est représenté dans notre opuscule.

Pour ce qui est de son nom, il y a aujourd'hui chose jugée. Un passage du pseudo-*Methodius* (VIIe siècle) porte, en effet : « Romulus quam et nuptus est Romyllus rex Romæ... quos et nuncupavit primogenitum quidem secundum appellationem patris *Armaleum*... Regnaverunt igitur uterque et quidem Armaleus in Romam pro patri suo Armaleo. » Armilus est donc Romulus, c'est-à-dire Rome. Celle-ci a subi le sort de Gog Magog ; elle a d'abord symbolisé la nation ennemie du peuple saint, faisant seule obstacle à l'avènement du Messie, puis elle s'est dépouillée de son caractère national pour n'être plus qu'un type mythique d'être surhumain.

Ce personnage fabuleux, comme on se le rappelle, est né du commerce de Satan avec la statue d'une vierge (ou de *la Vierge*), statue qui trône dans un temple. Comment s'est élaborée cette conception ?

Elle suppose nécessairement la possibilité de la transformation d'un simulacre en un être animé. Rien de plus naturel dans la théologie mi-savante d'autrefois. La foi presque générale en la puissance des représentations de la divinité en imposait même à ceux qui combattaient le plus vivement l'idolâtrie. C'est pourquoi, par exemple, les chrétiens attribuaient à des démons ou au Diable les oracles rendus par les idoles et toutes les autres manifestations de leur activité surnaturelle. Qu'une statue s'anime, rien donc de plus simple, si elle incarne un faux-dieu ou si elle subit la contrainte d'un démon, qui est un autre dieu. Le folk-lore connaît beaucoup d'illustrations de cette conception. Qu'on songe au cas de Pygmalion, amoureux d'une statue d'Aphrodite, qui prend vie [1]. Au témoignage d'Ovide, il l'épouse et en a une fille, Paphos [2]. Qu'on se rappelle encore la légende de la Statue de Vénus, telle qu'elle nous est contée par Guillaume de Mamelsbury [3].

Un mariage entre une statue et un être vivant n'est donc pas, dans les idées du temps, une imagination contre-nature.

Mais pourquoi est-ce avec la statue d'une vierge que Satan a commerce ? Cela ne peut s'expliquer que si l'image d'une vierge ou de la Vierge était représentative de la religion ennemie des Juifs.

1. Philostephanos, dans Clément d'Alexandrie, *Protr.*, 17, 31 ; Arnobe, *Adv. Nationes*, 6, 22.

2. *Metam.*, 10, 243.

1. Voir G. Huet, *La Légende de la Statue de Vénus*, Revue de l'histoire des religions, sept.-oct. 1913, p. 193 et s.

La réponse s'impose : nous avons dans le mythe de la naissance d'Armilus la *parodie* de celle de Jésus greffée sur le culte de la Vierge[1].

Pour la parodie, aucun doute : le Christ naissant d'une vierge fécondée par l'esprit saint, l'Anti-Messie naîtra d'une vierge ayant eu commerce avec le Diable. Remarquez, d'ailleurs, que chez les chrétiens aussi l'Antéchrist devait avoir une semblable origine. Mais il ne s'agit probablement pas d'une vierge quelconque ; la malice sera plus plaisante si cette vierge est *la Vierge*, à laquelle les chrétiens rendent un culte. Une telle intention sous-entend nécessairement que la statue de la Vierge était très vénérée dans les milieux où s'est formée la conception que nous étudions en ce moment. Or, précisément au temps d'Héraclius, le culte de la Vierge était déjà singulièrement développé, particulièrement à Byzance.

Cette statue est revêtue d'un charme terrible, on ne peut la fixer tant elle est belle, et celui qui ne se prosterne pas devant elle meurt dans les souffrances. Ici le folk-lore juif s'est simplement laissé pénétrer par le folk-lore chrétien. En effet, au dire des chonographes byzantins, Héraclius exposait dans la basilique l'image de Marie, qui, comme la Gorgone antique, devait pétrifier les ennemis. Le patriarche Sergius, lors de l'assaut de la Muraille de pierre par les Avares, présentait cette image aux Barbares, et il leur inspira ainsi une telle crainte qu'ils détournèrent le visage. Le jour de la délivrance de Constantinople, une fête religieuse rappelait aux Byzantins la gratitude qu'ils devaient à la Toute Sainte.

Sur cette construction de l'esprit est venue se plaquer un autre élément populaire : Armilus est reconnaissable à certains traits physiques qui en font une sorte de monstre. Cette fois encore, il y a eu emprunt au christianisme, car la littérature juive ne fournit aucune donnée de cette nature. Les chrétiens eux-mêmes ont dû, pour cela, s'inspirer de la légende d'Alexandre, telle que l'a consignée le Pseudo-Callisthène : ces difformités monstrueuses sont caractéristiques des nations redoutables avec lesquelles Alexandre devait se mesurer. Il est inutile de rappeler, à ce propos, l'influence qu'a exercée la légende d'Alexandre sur le développement de l'eschatologie du moyen âge.

Il y a concordance entre l'âge du livre de Zorobabel et la natura-

1. Cf. Bousset, p. 68, et S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüd. Quellen*, p. 215 et s.

lisation du mythe d'Armilus chez les Juifs : celle-ci ne peut s'être produite qu'en un temps où l'empire d'Orient était l'ennemi et où Byzance, avec son culte de la Vierge, était au premier plan de leurs préoccupations. Comme nous l'avons déjà dit, il n'est même pas impossible que, pour l'auteur de notre opuscule, Armilus soit Héraclius. Sans aucun doute, ce n'est pas cet écrivain anonyme qui a introduit le mythe, mais il l'a trouvé encore à son berceau. Toutefois, s'il n'en a pas la paternité, c'est au moins lui qui l'a fait entrer dans l'Apocalyptique juive. Il est le fournisseur attitré de tous ces opuscules de circonstance qui, surtout dans les pays musulmans, prédisaient à brève échéance l'arrivée du Messie. C'est grâce à lui qu'Armilus a failli s'accréditer dans la théologie rabbinique, car Saadia a cru bon de lui faire une place dans son exposé des croyances, mais cet auteur n'a pas été suivi ; toutes ces imaginations qui se groupent autour de cet Anti-Messie sont restées en marge de l'opinion traditionnelle.

UN PIOUT INÉDIT INSPIRÉ DU S. ZEROUBABEL.

La Bibliothèque du Consistoire israélite de Paris (VII, c. 21) et celle de M. Elkan Adler (n° 3.474) renferment des fragments, provenant de la Gueniza du Caire, d'un piout (poésie synagogale) qui suit fidèlement le scenario du *Séfer Zeroubabel.* La première partie, qui est la mieux conservée, rime en אל.

השלימם אל. לנח
לישראל . ליהודה למשה
והיא אשר הפריחה
בשם אל ויאמר
בשנה החמישית
מ]נחם בן עמ[יאל] ויאמר אני
מ]שיח בן יוסף בן ישראל. וינגח[1]
ארץ במאמר א"ל והם רבבות
אפ]רים קריואל והם אלפי מנשה אשר
בם בחר אל ויעלו לירושלם ויתקבצו
אליו כל ישראל. ויקריב קרבן וירצהו
אל. ויתיחסו לשבטיהם כל ישראל.

1. Ici commence le ms. Adler (A.). Variante : ינגח אפרים ... אמר אל והם רבבים א. והם אלפי מנשה.

ויבא ארמילוס[1] וידקור את מנחם בן
עמיאל. ויבוא [משי]ח ויחיידהו בדבר
אל. ויאמינו אליו כל ישראל. מי יתן
מציון ישועת ישראל.
יאמר לכל ישראל אני הוא משיח
בן דוד בן יהודה בן ישראל אני שהקימני
אל אני נשאתי תחלאוי ישראל אני
נקראתי גואל[2] יגל יעקב
ישמח ישראל] ויהיו כל הגוים כאין
עין בעין וי... לפניו
וכל
עין
ישפוט לא למ[ראה
ובני נכר לעם
לכו ונעלה אל הר ... וי
עד הדומים
ברוחב לעולמים
ומשער
אלפים אמה שלמים
על משמרותם [עומדים?]
כל לירושלם וג'
אחר

Les trois premières lignes parlent sans aucun doute de la verge du salut octroyée par Dieu à [Adam], et qui passa à Noé, Juda[3], et Moïse. C'est celle qui a fleuri merveilleusement lors de la révolte de Coré. La cinquième année, soit de l'avènement de Hefsi Bah, soit des sept années se terminant avec l'apparition du Messie, fils de David, Menahem ben Ammiel se présentera aux Juifs en disant : « Je suis le Messie fils de Joseph, fils d'Israël. » Il frappera l'oppresseur des Juifs. Alors des myriades d'Ephraïm et de Manassé monteront à Jérusalem, et à lui se ralliera tout Israël. Des sacrifices seront offerts, qui seront agréés par Dieu ; toutes les tribus seront recensées selon leurs généalogies. Puis apparaîtra Armilus, qui mettra à mort, en le perçant, Menahem ben Ammiel. Mais le Messie viendra et le ressuscitera par la parole de Dieu. Tous les Israélites croiront en lui, et il dira : « Je suis le Messie fils de David, fils d'Israël, préposé par Dieu ; c'est moi qui ai supporté les maux d'Israël, qui ai reçu le titre de Libérateur... »

1. A. : הרמילוס.
2. A. : אל.
3. Rien de tel dans notre Apocalypse.

Ici s'arrête la partie en bon état. Le reste, qui ne rime plus de la même façon, traite vaguement du triomphe du Messie, de son règne, fondé sur la justice, de la conversion des païens, qui diront : « Allons, montons à la colline sainte », des dimensions du nouveau temple, du rétablissement du culte et du sacerdoce. Cette fin se compose surtout de centons et même de citations textuelles de versets bibliques.

Ce qui montre bien le caractère synagogal de ce morceau, c'est qu'il porte à la fin le mot אחר « autre », qui s'emploie lorsque deux pioutim se suivent.

La seule variante intéressante qu'offre cette poésie, avec l'Apocalypse de Zeroubabel, c'est le nom du Messie fils de Joseph, Menahem ben Ammiel, qui est d'ordinaire le Messie fils de David. Mais il n'est pas le seul à se distinguer par ce trait ; le *Pirké Rabbi Eliézer* (ch. 10) qui, comme on le sait, est du VIIIe siècle, appelle également ainsi le précurseur du vrai Messie. Toutefois la comparaison de notre piout avec cet ouvrage montre que les deux témoignages n'en forment qu'un, car l'un dépend sûrement de l'autre, comme l'attestent ces mots du *Pirké Rabbi Eliézer* : ומנגח לארבע רוחות, puis ועמו רבבות אפרים ואלפי מנשה של׳ והם רבבות אפרים והם אלפי מנשה.

En outre, dans ce dernier, le Messie fils de David, comme dans notre texte, n'a pas de nom.

Je croirais volontiers que c'est l'auteur anonyme du piout qui s'est laissé influencer par le *Pirkè*.

La *Chronique d'Ahimaaç*, ס׳ היוחסין, composée en Italie au XIe siècle, a réuni les deux noms pour les attribuer à un Messie unique : ויצמח גואל הוא מנחם בן עמיאל ונחמיה בן חושיאל[1].

ISRAEL LÉVI.

1. Parmi les auteurs qui doivent au Sèfer Zeroubabel ces noms des deux Messies — et ce sont toutes les petites Apocalypses de l'époque arabe et même du temps des Croisades, — celui de *Psaumes Rabba*, qui est vraisemblablement un Byzantin, offre un détail typique. D'après lui, Nehémia ben Houschiel, le Messie, fils de Joseph, sera exposé mort devant les portes de Jérusalem et, à cette vue, les Israélites, lors de la guerre de *Constantinople*, crieront à Dieu dans leur détresse (ch. LX, p. 153 de l'édition Buber) : מי יובילני עיר מצור זו מלחמתה של רומי, מי נחני עד אדום זו מלחמתה של קוסטנטינא, באותה שעה יעמדו ישראל בצרה גדולה ויאמרו הלא אתה אלהים זנחתנו, וכשרואים נחמיה בן חושיאל מת לפני שערי ירושלים אומרים הבה לנו עזרת מצר ושוא תשועת אדם באלהים נעשה חיל והוא יבום צרינו. C'est la corroboration de notre hypothèse que la Rome dont parle notre Apocalypse est Byzance.

POST SCRIPTUM.

Dans l'apparat critique du texte, j'ai cité (p. 135) quelques leçons du *Pirké Héchalot*, ch. 39, m'en rapportant à l'éditeur du *Batè Hamidrasch* II, M. Wertheimer, de Jérusalem. Si j'avais pu alors me procurer ce *Pirké Hèchalot*, j'aurais vu tout de suite qu'il ne mérite aucun crédit. Il figure dans le *Maar Sod Eç Hadaat*, d'Isaïe B. Joseph Halévi Leb, et a été édité, d'après des mss., par Salomon Mousa de Bokhara, à Jérusalem en 1891. Au f° 51 vient la cinquième partie du *Hayyé Hanéfesch* intitulé *Sèfer Oçar Hahochma* et qui est un commentaire du *Pirké Hèchalot*. Au dessus de ce commentaire est donné le texte, sans qu'on prévienne si c'est Salomon Mousa ou Isaïe Halévi qui l'a reproduit. Sauf quelques additions et lacunes, c'est le même que le *Hèchalot Rabbati* publié par Jellinek (*Bet Hamidrasch*, III, p. 83 et suiv.). A partir du ch. 26, § 3, il s'accorde avec le *Sefer Hèchalot* de Pétrokof (1883). C'est au ch. 32, § 3 (correspondant au ch. 29 fin de Jellinek et de Pétrokof) qu'apparaît notre apocalypse ; mais incontestablement, c'est une interpolation maladroite, car le morceau débute ainsi : « Aussitôt Zorobabel, fils de Schealtiel répondit... » Or, il n'avait jamais été question jusque-là de Zorobabel. Les ch. 33-38 sont une macédoine de textes messianiques sans rapport avec notre S. Zeroubabel. Au chapitre 39 reprend la copie de celui-ci, qui s'arrête brusquement au ch. 40, § 2. Or, ce qui caractérise cette intercalation sans queue ni tête, c'est l'ignorance ou la fantaisie de l'éditeur, amateur auquel on ne peut jamais ajouter foi.

P. 146. Le Messie, fils de David, par son aspect misérable provoque la stupéfaction de Zorobabel. Ce que voyant, il se transforme en un jeune homme d'une grande beauté. J'ai dit à ce propos que ce trait ne figure dans aucune autre apocalypse juive. Cette observation est exacte pour ce qui concerne les textes qui sont venus jusqu'à nous ; mais il n'en était pas ainsi dans certains petits midraschim qui se sont perdus et nous sont connus par les polémistes chrétiens. Amolon, dans la première moitié du IXe siècle, rapporte, en effet [1] : « Habent etiam scriptum in suis traditionibus quod iste talis Messias ostenderit se antiquitus cuidam magno eorum doctori qui vocabatur Josue ben Levi, *apparuisse* autem *primum in sordido habitu*. Cumque ab illo ignorante quis esset corriperetur cur ita illotus et incultus incederet, repente *se mutasse in aliam effigiem et apparuisse quasi senem speciosum*... » Dans cette version, il est vrai, ce n'est pas un jeune homme, mais un vieillard. Toutefois l'essentiel y est : la transformation en un autre homme remarquable par sa beauté.

1. Amolon, *Patr. lat.*, de Migne, t. CXVI, col. 148.

Il n'est même pas sûr que le mot *senem* se trouvait dans le texte d'Amolon, car Pierre le Vénérable, qui semble avoir utilisé Amolon, remplace vieillard par homme. Voici comment il s'exprime [1] : « Hunc olim cuidam ex ipsis, magno suorum doctori, in habitu mendici et miseri apparuisse testantur. Cumque is, cui apparuerat, tantam apparentis vilitatem ac deformitatem abhorrent, *mutatum subito in speciosi* HOMINIS *formam*, vestesque vilissimas in pretiosa indumenta conversas. »

Il ne faut pas croire que l'ouvrage cité par Amolon soit justement notre S. Zeroubabel ; il avait certainement pour héros Josué b. Lévi, qui, dans nombre d'écrits consacrés au Messie, joue le même rôle que Zorobabel dans le nôtre. En outre, certains détails figuraient dans cet écrit perdu, qui manquent dans le nôtre, tels le saphir que tient en main le Messie (dans Pierre le Vénérable, dans une main un saphir, dans l'autre une pierre de jaspe).

1. *Patr. lat.*, CLXXXIX, col. 549.

LE YIDISCH ALSACIEN-LORRAIN

Recueil de mots et locutions hébraeo-araméens

employés

dans le dialecte des Israélites d'Alsace et de Lorraine

(SUITE [1])

ח

216. ח **'Hess,** huitième lettre de l'alphabet. Valeur numérique : 8.
217. חִבָּה **'Hibbo,** amour.
218. חִבּוּט הַקֶּבֶר **'Hibbut hakkéwer,** tourments de la tombe. *'Hibbut hakkéwer-austeï,* souffrir comme souffrent les morts tourmentés dans leurs tombes.
219. חַבְלֶ(ן) **'Hawle,** forme germanisée de חָבַל, agir ou parler d'une manière désordonnée, précipitée, *blessante* pour l'oreille ou les convenances. Certains prétendent y retrouver l'espagnol *habla.*
220. חָבַר **'Hawar,** associé, camarade. *Kippo 'hawar,* un associé.
221. חָבֵר **'Howêr,** 1° même sens que חָבַר; 2° désignation du premier degré rabbinique conférant le titre de rabbin.
222. חֶבְרָה **'Hewro,** société, confrérie. *'Hewro Kadischo,* confrérie sainte. *Kawronim 'Hewro,* société des inhumations (mot à mot : des fossoyeurs). *'Hewro sudo,* repas de confrérie.
223. חַבְרוּתָא **'Hawrusso,** camaraderie, camarade. *A schlechti 'Hawrusso,* une mauvaise compagnie.
224. חָגָא **'Hogo** (pour חַגָּא 'Hago), fête religieuse non juive.
225. חַד גַּדְיָא **'Had Gadyo,** hourvari de chants ou de propos bruyants et confus. Allusion au chant final de ce nom, usité aux veillées de Pâque. *A ganzer 'Had gadyo,* tout un 'Had gadyo.
226. חֶדֶר **'Heder,** 1° chambre, 2° salle d'école, école juive. *A scheïn 'Heder,* une belle chambre. *Auss'm 'Heder schmusse,* révéler les secrets de l'école. *Lern 'Heder,* salle d'études religieuses.

1. Voir *Revue des Etudes Juives*, t. LXX, p. 180.

227. חֹדֶשׁ **'Haudesch,** mois. *Naï 'Haudesch*, nouvelle lune ; *alt 'Haudesch* (vieille lune), la deuxième quinzaine du mois. *Rausch 'Haudesch*, premier du mois.

228. חִדּוּשׁ **'Hiddusch,** nouveauté. Plur. : 'Hidduschim. *Du worsch Hidduschim höre*, tu entendras des nouveautés, des choses surprenantes. *Er verzeilt 'Hidduschim* (iron.), il raconte des histoires qu'il croit inédites et qui ne le sont pas. חִדּוּשׁ נִפְלָא *'Hiddusch nifla*, nouvelle extraordinaire.

229. חַדֵּשׁ אֱמוּנָה **'Haddêsch Emuno,** de la nouvelle foi, religion réformée ou protestante, par opposition à טֹבֵל אֱמוּנָה Tauwel Emuno, catholique (v. ce mot).

230. חוֹב **'Hauw,** dette, créance. Plur. : 'Hauwauss. *A guter 'Hauw*, une bonne créance, qui sera sûrement payée. *A Baal 'Hauw*, un créancier.

231. חוֹל **'Haul,** jour non férié. *'Haul hamôed*, jour de demi-fête.

232. חוֹזֵר **'Hauzer** (sein), revenir. *Du kennsch noch 'hauzer sein*, tu peux encore revenir, changer d'avis. *'Hauzer bitschuwo sein*, faire pénitence.

233. חוּלְשָׁה **'Hulscho** (pour חוּלְשָׁה). Plur. : 'Hulschauss, faiblesse, défaillance. *Er hot a 'Hulscho bekomme*, il a eu une défaillance. *Es word mir 'Hulschauss*, je me trouve mal.

234. חוּמְרָא **'Humro,** rigueur, décision doctrinale qui s'inspire d'un sentiment de rigueur.

235. חוּץ **'Hutz,** en dehors, extraordinaire. *A 'Hutz vom a Yung'*, un garçon hors ligne.

236. חוּצְפָּא **'Hutzpo,** effronterie. *'Hutzpo ponim*, un effronté. *A paulische 'Hutzpo*, une audace polonaise, extraordinaire. *Sein 'Hutzpo steht nit of*, son audace est sans limites.

237. חוּשׁ **'Husch,** sens, raison. *Er hot den 'Husch verlore*, il a perdu la raison.

238. חוּשִׁים **'Huschim,** fils de Dan qui, suivant une tradition, était muet ; par ext. : un muet. *Bleib 'Huschim*, sois muet, tais-toi.

239. חוֹתָם **'Haussom,** cachet, sceau. *Den 'Haussom drof drocke*, appliquer le cachet dessus, confirmer.

240. חֲזִיר **'Hazir,** porc. Plur. : 'Hazèrim (pour 'Hazirim). *Trêfa wie 'Hazir*, immonde comme du porc. *S'Hazirle streckt s'Füssle heraus*, le petit cochon montre son petit pied — lequel, étant fourchu, le fait paraître sous l'un des signes qui, selon la loi mosaïque, constituent la pureté chez les quadrupèdes. Mais comme le porc n'y réunit pas l'autre signe, la rumination, il n'en reste pas moins un animal impur. Cette locution est employée à propos de certaines gens qui voudraient donner le change sur leur indignité réelle en mettant constamment en avant leurs fausses vertus. *Er hot 'Hazir im Kopf*, il a du cochon dans la tête, il est bête. *'Hazir Schmalz*, saindoux. *'Hazir Bohne*, fèves gros-

sières servant à la nourriture des porcs. *Osser un 'hazir*, défendu et (comme) porc.

241. חַזָּן **'Hazon**, ministre officiant ; *'Hazenta*, femme du ministre officiant.

241 *bis*. חַזָּנוּת **'Hazauness** (pour חַזָּנוּת), connaissance des airs liturgiques.

242. חֲזֻקָּה **'Hezko**, une forteresse.

243. חַטָּאת **'Hatoss**, péché, pécheur, vaurien. *Er ess a 'Hatoss un bleibt a 'Hatoss*, il est un fripon et il reste un fripon.

244. חָטָאתִי עָוִיתִי פָּשַׁעְתִּי **'Hotossi, owissi, poschahti**, j'ai péché, j'ai fauté, j'ai prévariqué ; expression empruntée à l'une des confessions particulières au jour de Kippour et qui, comme *meâ culpâ*, traduit volontiers l'aveu moitié forcé, moitié ironique, de la faute pas très grave dont on daigne se reconnaître coupable.

245. חָטְשָׁה **'Hotscho**, même si..., bien que... L'étymologie de ce mot paraît difficile à établir. D'aucuns le croient d'origine slave. *'Hotscho ka Hunger...*, même si l'on n'a pas faim...

246. חַי וְקַיָּם **'Haÿ vekayom** (Dieu) vivant ! Exclamation de surprise et de protestation.

247. חַי פְּשִׁיטִים **'Haï P'schitim**, pour 'Haï p'schitê, ainsi que ce terme est rapporté dans le Talmud (*B. M.* 16*b*), 18 pièces de petite monnaie, liards ou centimes, représentant l'offrande minime que le plus pauvre ou le moins généreux fait à la synagogue quand il est appelé aux honneurs de la Loi. Le nombre 18 qui, en lettres hébraïques, serait י"ח est rendu par ces mêmes lettres mais en l'ordre inverse, soit חַי, qui a la même valeur numérique, mais signifie en même temps *vivant*, apparaissant ainsi au donateur comme un présage de vie.

Hors de la synagogue, l'expression 'Haï P'schitim n'est pas usitée, mais à sa place l'on entendra parfois, quand il sera question d'une gratification peu généreuse : *'Haï Gramb's*. Que signifie ce mot Gramb's? Peut-être est-il l'équivalent de gramme, soit environ le poids d'un liard ou d'un centime. Peut-être n'a-t-il aucun sens et n'est-ce qu'un mot inventé pour être mis à la place de P'schitim qui, employé devant la Thora, ne doit pas, par discrétion, servir à un usage vulgaire.

248. חַיָּב **'Hayow**, qui doit. *Er ess mir Geld 'hayow*, il me doit de l'argent.

249. חַיָּה **'Hayo**, une bête. *'Hayo roo*, une bête féroce, un furieux.

250. חִיּוּב **'Hyuw**, obligation et par ext. la personne envers qui on a une obligation ou qui a droit à quelque chose. *Er ess a 'Hyuw*, il a droit à recevoir un honneur ou à remplir un acte religieux à la synagogue.

251. חַיּוּת **'Hayuss**, vie, façon de vivre : est souvent employé en mauvaise part. *Thu's bei Hayuss un bei Leib net*, ne le fais à aucun prix.

252. חַיִל **'Hayil,** armée, foule. *A ganz 'Hayil,* toute une armée. *Eschess 'Hayil,* femme vaillante, vertueuse (v. אִשָּׁה).

253. חָכָם **'Hochom,** sage, avisé, malin. *Weil sich der 'Hochom b'sinnt, b'sinnt sich âch der Narr,* pendant que le sage réfléchit, réfléchit aussi le fou. *'Hochom von ma nischtano* (ironique), sage, malin à la façon de celui dont il est question dans la Hagada à la suite du paragraphe commençant par les mots «ma nischtano». *Der 'Hochom von Uttene,* le sage d'Uttenheim. A Uttenheim, village d'Alsace, vivait un homme qui jouissait d'un grand renom de sagesse et que, de toutes les localités d'alentour, juifs et chrétiens venaient consulter. Par antiphrase, parlant d'un homme borné et qui voudrait passer pour homme d'esprit, on dit : *Er ess der 'Hochom von Uttene,* il est le sage d'Uttenheim.

254. חָכְמָה **'Hochmo,** sagesse. Plur. : 'Hochmauss, malices. D'où le verbe *aus'hochme,* réfléchir, calculer minutieusement. *Er hot die 'Hochmo mit Löffel gesse,* il a mangé la sagesse à la cuiller = il prétend à plus d'esprit qu'il n'en a.

255. חָכְמַת הַפַּרְצוּף **'Hochmass hapatzuf,** science du physionomiste.

256. חָלָב **'Holow,** lait; mets préparé au maigre. *Bossor be'holow,* mélange de lait et de viande, d'aliments gras et maigres.

257. חֵלֶב **'Hêlew,** graisse. *Un wenn aber die Gâs ganz 'Hêlew wär?* Et quand la chèvre serait toute en graisse..., c'est-à-dire quand telle affaire réunirait tous les avantages dont elle est susceptible... sous-entendu, elle n'en serait pas moins une mauvaise affaire.

258. חוֹלֶה **'Haule,** d'où 'Holyess, malade. *Er ess 'holyess,* il est malade. (trivial.)

259. חֹלַאת **'Haulaas** (de חָלָה, être malade), maladie.

260. חַלָּה **'Hallo,** gâteau, galette. Ce terme sert à désigner la portion prélevée sur la pâte ou sur le pain qu'autrefois l'on remettait au prêtre et qui est maintenant jetée au feu. *'Hallo nehme,* prélever la 'Hallo. *'Hallo Braud,* pain sur lequel la 'Hallo a été prélevée, autrement dénommé aussi *Berchass,* pain natté sur lequel aura été prononcée la bénédiction (brocho = berchass) de la 'Hallo. V. בְּרָכָה.

261. חִלּוּל הַשֵּׁם **'Hillul haschem,** profanation du nom (de Dieu) : acte scandaleux, offensant pour la Divinité.

262. חִלּוּק **'Hilluk,** différence. *Es ess mir ka 'Hilluk,* je n'y vois pas de différence, cela m'est égal.

263. חָלִי נוֹפֵל **'Holi nauphel,** la maladie du tombant, l'épilepsie.

264. חָלִילָה **'Holilo** et **'Holilo wo'hass,** loin de moi, Dieu me garde ! Voir 'Hass.

265. חֲלִיצָה **'Halitzo,** cérémonie religieuse qui a pour objet de libérer une veuve du frère de son mari et de lui permettre de se remarier.

266. חָלָם **'Holom** (pour חֲלוֹם), songe. Le plur. Halaumauss s'emploie aussi pour désigner des choses vaines, sans valeur. *Geb dich ab mit 'Halaumauss*, tu t'arrêtes à des rêves, à des choses vaines. *'Halaumauss mit Backfisch*, songes et poissons à frire, songes creux. *'Halaumauss lephak* (לְפַ'ק, v. ce mot), des rêves selon le millésime... indéterminé, c'est-à-dire à perte de vue. De חָלָם la langue populaire a formé *holomé*, rêver. *Bâl 'Holom*, un rêveur.

266 *bis*. חַלָּף **'Halof**, couteau à tranchant bien affilé servant à la jugulation des animaux conformément aux prescriptions religieuses. *'Halof schtelle*, donner le fil à ce couteau.

267. חֵלֶק **'Hêlek**, part, portion. *'Hêlek an aulom habo*, part au monde futur.

268. חֶלְקָה **'Helko**, un champ.

269. חֲמוֹר **'Hamaur**, âne, brute.

270. חַמִּימָה **'Hammimo** (chaud, adj. employé comme subst.), chaleur. *A grausse 'Hammimo*, une forte chaleur.

271. חָמֵץ **'Homêtz**, pain ou pâte levés. *'Homêtz Kammer*, chambre où, pendant la Pâque, on relègue les ustensiles ayant servi au 'Homêtz; par ext., chambre de débarras. *Die Homêtz Stern*, l'étoile du 'Homêtz, c'est-à-dire la première étoile apparaissant la nuit du dernier jour de Pâque et permettant de manger à nouveau du pain levé. *Das 'Homêtz Faïer*, le feu du 'Homêtz qui s'allume pendant la matinée de la veille de Pâque pour y faire brûler et disparaître le pain levé subsistant dans la maison. Par ext., moyen de destruction pour tout ce qui ne vaut que d'être détruit. *Du kennsch's in's 'Homêtz Faïer werfe*, tu peux le jeter au feu de 'Homêtz, tu peux le détruire. V. (בַּטֵּל(ן). *'Homêtzdig*, ce qui tient du 'Homêtz et ne peut servir pendant Pâque.

272. חָמֵשׁ **'Homêsch** (cinq), les cinq livres de Moïse. *'Homêsch mit Rasche*, 'Homêsch avec le commentaire de Raschi.

273. חֲמִשָּׁה עָשָׂר **'Hamicho ossor**, le 15 d'Ab et de Schebat, jours un peu fériés où il est d'usage de distribuer des gâteaux aux écoliers.

274. חֵן **'Hên**, grâce. *Ka Schên und ka 'Hên*, ni beauté ni grâce. De Hên l'on a fait Hêness (fausse) amabilité. *Beloschaun Hêness*, en langage faussement aimable. *Hêness Mensch*, joli personnage. De 'Hên, sous une forme germanisée, on a fait l'adjectif *'henedig*, gracieux.

275. חֲנֻכָּה **'Hanuko**, la fête de Hanuka. *Hanuko Tränd'rlé*, toton, espèce de dé à quatre faces, qui est percé d'une cheville et qu'on fait tourner sur cette cheville. Sur le toton ordinaire, les quatre faces sont marquées des lettres A. D. R. T. — A, initiale du latin *accipe*, prends, fait prendre un jeton; D, initiale du latin *da*, donne, fait mettre un jeton; R, initiale de *rien*, indique qu'on n'a rien à mettre ni à prendre;

T, initiale du latin *totum*, tout, indique que le joueur prend tout l'enjeu. Sur le 'Hanuko Tränd'rlé, les quatre faces sont marquées des lettres hébraïques ה ג נ ש : ה, initiale de l'allemand *halb*, moitié, fait prendre la moitié de l'enjeu ; ג, initiale de *ganz*, tout, fait prendre tout l'enjeu ; נ, initiale de *nichts*, signifie qu'on n'a *rien* à mettre ni à prendre ; ש, initiale de *schtell* (pour stell), mets, fait mettre un jeton. Le 'Hanuko Tränd'rlé, comme le toton, est un jeu d'enfant usité pendant la fête de 'Hanuka. Tränd'rlé paraît dériver de l'allemand *trändeln*, muser, aller en sens divers.

276. חֹנְדַל **'Hondal,** un innocent, un idiot. Etymologie très douteuse. Peut-être une contraction de חֹנֵן דַּל (Prov., XIX, 17), que l'on compatisse au pauvre (d'esprit)!

277. חַנְפָּן **'Hannfan** (de חָנַף, flatter), flatteur. D'où le verbe de forme allemande 'hannfané, flatter.

278. חַנְפָּה **'Hanufo,** flatterie.

279. חַס **'Hass,** 1° protéger, par ext. : avoir pitié. *Ich bin 'hass of ihm*, j'ai pitié de lui; 2° exclamation par laquelle on écarte en pensée un malheur, un accident possible, comme le mot חָלִילָה auquel on le réunit souvent : חָלִילָה וְחַס *'Holilo we'hass*, loin de nous! חַס וְשָׁלוֹם *'Hass wescholaum*, loin de nous et que la paix soit sur nous! Sous-entendu : plutôt que d'admettre telle pensée qui serait une offense à Dieu ou un danger pour nous. *Alli hass wescholaum sin meglich*, tous les malheurs sont possibles.

280. חֶסֶד **'Hessed**, charité (v. גֹּמֵל חֶסֶד).

281. חָסִיד **'Hossid,** un homme pieux. Plur. : חֲסִידִים 'Hassidim. *Wenn die 'Hassidim râse* (*reisen*), *gi'ts Rege*, quand les hommes pieux voyagent, il pleut : dicton populaire fondé sur une confusion entre le pluriel de חָסִיד et celui, inusité et, d'ailleurs, peu grammatical, de חֲסִידָה **'Hassido,** cigogne ; quand les cigognes voyagent, c'est signe de pluie.

282. חֲסַר דֵּעָה **'Hassar Dêo,** privé de raison, dément.

283. חִסָּרוֹן **'Hissoraun** (pour חֶסְרוֹן), un manque, un défaut matériel ou physique.

284. חֻפָּה **'Huppo,** dais nuptial. *Unter die 'Huppo führe*, conduire sous le dais nuptial. De quelqu'un qui courtise inutilement une jeune fille l'on dit : *Er führt sie noch nit unter die 'Huppo*, il ne la conduit pas encore sous la 'Huppo. *'Huppo Koschelé*, toilette de mariage, habit des fêtes.

285. חֶפְצוֹת **'Heftzauss** (plur. défectueux de חֵפֶץ), objets précieux.

286. חָצִי (pour חֲצִי) **'Hotsi,** moitié. *'Hotsi!* part à deux ; vocable vivement interjeté pour affirmer son droit à la moitié d'une trouvaille faite par un autre et dont on est témoin.

287. חָצִיף (pour חֲצַף) **'Hotsif,** effronté.

288. חַצֹּצְרוֹת **'Hatzautzrauss** (plur. de חַצֹּצְרָה, trompette), racaille, gens de bas étage.

289. חֻקַּת הַגּוֹי **'Hukass haggoï,** loi du Goï ou non-juif. Terme employé pour désigner tous usages religieux pratiqués en dehors du Judaïsme et dont l'imitation est expressément interdite à l'Israélite.

290 חָרֵב **'Horêw,** détruit. *'Horêw gèh*, se perdre, se gâter. *'Horêw mache*, détruire.

291. חָרְבַּן (pour חֻרְבַּן) **'Horban,** destruction. *'Horban Bess hamikdosch*, la destruction du Temple.

292. חֲרָטָה (pour חֲרָטָה) **'Harauto,** repentir, regret. *Ich hab' harauto drof*, je m'en repens. *'Harauto gelt*, repentir compte ! se dit par antiphrase et signifie que le mal fait est fait, nonobstant tous les regrets.

293. חֲרוֹסֶת **'Haraussess,** sorte de compote de pommes, amandes et cannelle qui figure sur la table du Seder (v. ce mot).

294. חֲרִיף (pour חָרִיף) **'Harif,** un homme profond, un érudit.

295. חֲרִיפוּת **'Harifuss,** 1° savoir profond ; 2° mets d'une délicatesse extrême. *Er macht a 'Harifuss d'rauss*, il le donne pour un mets exquis.

296. חֵרֶם **'Herêm,** interdit. *A 'Herêm oflege*, mettre en interdit.

297. חֲרָפָה (pour חֶרְפָּה) **'Harpo,** honte, humiliation. *S'ess a 'Harpo*, c'est une honte. Plur. : 'Harpauss. *'Harpauss anthun*, infliger des humiliations. Au sing. et au plur., ce mot se trouve souvent réuni à בּוּשָׁה Buscho. *A 'Harpo ubuscho*, une ignominie. *A 'Harpo ubuscho vor 'm goï*, une honte devant le non-juif. *'Harpauss ubuschauss kommen herauss*, il en résulte des humiliations et des hontes, ou les hontes paraissent au grand jour. De חֲרָפָה est dérivé le verbe חֲרָפֶנ(ן) *sich' harpene*, avoir honte, rougir.

298. חֵרֵשׁ **'Héresch,** sourd. *'Héresch wie a Mauer*, sourd comme un mur.

299. חֶשְׁבּוֹן **'Heschbaun,** compte, calcul. D'où la forme germanisée 'Heschbene, compter, calculer.

300. חֲשַׁד **'Haschad,** soupçon. *Ich hab a 'Haschad d'rof*, j'ai un soupçon là-dessus.

301. חשֵׁד **'Hauschêd** (-sein), soupçonner. *Falsch 'Hausched sein*, soupçonner faussement, soupçonner des innocents.

302. חָשׁוּב **'Hoschuw,** distingué, supérieur, parfait !

302 *bis*. חֶשְׁוָן **'Heschwon,** le 8e mois de l'année hébraïque.

303. חֲשׁוּקָה **'Haschuko,** bonne amie, maîtresse.

304. חֵשֶׁק **'Hêschek,** désir, volonté. *Ich hab ka 'Hêschek*, je ne veux pas.

305. חֲתִימָה **'Hassimo,** signature, sceau, arrêt. *A 'Hassimo tauwo*, un arrêt favorable ; locution usitée pour les vœux du nouvel an. *Die 'Hassimo d'rof drocke*, y appliquer le cachet, approuver.

306. חַתְמֶ־נֶן **'Hassmene** (forme germanisée de חָתַם) et ver'hassmene, sceller, cacheter.

307. חָתָן **'Hosson,** un fiancé.

308. חַתְנָה **'Hassno** (pour חַתֻּנָה). mariage. *'Hassne mache*, se marier.

ט

309. ט **Tess,** neuvième lettre de l'alphabet. Valeur numérique : 9.

310. טַבְּלֶן **Tauwle** (forme germanisée de טָבַל), s'immerger ou immerger dans l'eau un ustensile de ménage pour le purifier.

311. טְבִילָה **T'vilo,** immersion, ablution. *T'wilo gèh,* aller prendre un bain de purification.

312. טֹבֵל אֱמוּנָה **Tauwel Emuno,** de la confession qui prescrit le baptême catholique, par opposition à חָדֵשׁ אֱמוּנָה *'Hadesch Emuno*, de la foi nouvelle, protestante.

313. טֵבֵת **Têwês,** le mois de Tebeth, dixième mois de l'année. *Assoro betêwêss*, le jeûne du dix Tebeth.

314. טַהֲרָה (pour טָהֳרָה) **Taharo,** purification. *Die Taharo mache*, faire la purification d'un mort.

315. טוֹב **Tauw**, bon. Fém. : טוֹבָה tauwo. בְּשׂוֹרָה טוֹבָה *B'suro tauwo*, une bonne nouvelle. *Er hot ki tauw un kol tauw*, il possède tous les biens imaginables.

316. טוֹבָה **Tauwo,** une bonne action, un service gratuit. *A Tauwo thun*, rendre un service.

317. טוּמְטוּם **Tumtum,** individu dépourvu d'organes sexuels. Dans le langage usuel, tumtum est exclusivement employé pour désigner le poisson qui n'est ni œuvé, ni laité.

318. טוּשׁ **Tusch,** cacher, étouffer. Paraît se retrouver dans l'allemand vertüschen, qui a la même signification.

319. טִיטוּס **Titus,** souvent accompagné de הָרָשָׁע horoscho, le méchant; désigne un homme cruel.

320. טַל **Tal,** rosée. *Den Tal bensché*, réciter les prières liturgiques relatives à la bénédiction de la rosée. *Tal umotor,* la prière pour la rosée et la pluie.

321. טַלִּית **Talêss,** châle dont on se revêt pendant la prière.

322. טָמֵא **Tomê,** impur.

323. טֻמְאָה **Tumm'o,** impureté, fanatisme religieux de non-juifs. *Die Tumm'o ess dau begrabe*, le fanatisme est profondément enraciné ici.

324. טִנּוּף **Tinnuf,** ordure.

325. טָעָה ou תָּעָה **Too,** errer. *Er ess sich too*, il fait erreur.

326. טָעוּת **Tôuss,** erreur, tromperie. *Tôuss mache*, passer sous silence une erreur d'autrui pour en tirer profit.

327. טַעַם **Taam,** 1° goût, saveur. *Ka Taam und ka Réa'h*, ni saveur, ni odeur; 2° au figuré, raison, tact. *Der taam davon*, la raison en est. *Umbetaamt*, sans tact.

328. טַעַם לֶחֶם מְגוֹאָל **Taam lé'hem megauol,** goût d'un aliment souillé, choses désagréables, répugnantes. L'expression *lé'hem megauol* est empruntée à Malachie, I, 7.

329. טַעֲנָה **Taano,** argument, raisonnement.

330. (טַעֲנֶ)ן **Taane** et **eintaane** (formes germanisées de טָעַן), argumenter, raisonner, discuter. *Taan ein mit am' Nessane Taukef'*, raisonne avec un *Nessane Taukef'*, c'est-à-dire avec quelqu'un qui est butté ou borné. Pourquoi ce sens donné à Nessano Taukef qui est le début d'une des plus saintes prières de Rosch Haschana? Il est difficile de le dire. Peut-être ces deux mots, d'un hébreu peu familier au vulgaire, mais très populaires en même temps par leur place dans la liturgie du Nouvel An, ont-ils été pris comme symbole de l'incompréhension béate des niais?

331. טָפֵל **Tophèl,** rattaché, accessoire. *Aus'm Tophèl den Ikar mache*, faire de l'accessoire le principal. A rapprocher de תָּפֵל Tophèl, aliment fade.

332. טָרוּד **Torud,** affairé, préoccupé.

333. טִרְדָא (pour טִירוּדָא) **Tirdo,** trouble, préoccupation.

334. טִרְחָא (pour טוּרְחָא) **Tir'ho,** charge, fatigue, importunité.

335. טְרֵפָה **T'rêfo,** animal impropre à la consommation, soit parce qu'il n'a pas été tué selon le rite prescrit, soit parce qu'à l'examen de ses organes on y aura découvert une maladie ou une lésion grave. Par ext., tout aliment religieusement interdit à l'Israélite. Plur. : טְרֵפוֹת T'rèfauss. *Er ess Trêfo wie a 'Hazir Werschtel* (p. Wurstchen), il est trêfo comme un boudin : entendez : ne faites pas d'affaires avec lui.

336. טַרְפוּת **Tarfuss,** un cas de trêfo.

•

337. י **Yud.** La dixième lettre de l'alphabet; valeur numérique : 10. **Yuserlé,** petite pièce de 10 sous.

338. יָבָם **Yowom,** beau-frère, appelé par la loi mosaïque à épouser sa יְבָמָה. — **Yewomo,** belle-sœur, veuve.

339. יְבָרֶכְךָ **Yeworéchecho,** (Dieu) te bénisse : formule de bénédiction que l'on prononce en maintes occasions, entre autres pour accompagner de ses vœux une personne qui part en voyage. Dans une intention plutôt défavorable, on dira de quelqu'un dont la présence importune vous fait souhaiter son départ. *Ich thät ihm gern den Yeworéchecho nochsage*, comme je l'accompagnerais volontiers du Yeworéchecho!

340. יַבָּשָׁה **Yaboscho**, la terre ferme.

341. יַד (pour יָד) main. *Er hot a graussi yad*, il a un grand pouvoir. **Yad** désigne aussi l'index ou *Daïter*.

342. יְדִיעָה (pour יְדִיעָתָא) **Yedîo**, connaissance, notion. *Er hot ka Yedio davon*, il n'en a pas une idée.

343. יְהוּדִי **Yehudi**, un juif.

344. יוֹם **Yaum**, jour. Plur. Yomim.

345. יוֹם טוֹב **Yaumtauw**, un jour de fête; plur. Yomim tauwim. *Gut Yaumtauw* (vulg. *yontef*), bonne fête. *Yomim nauroïm*, jours de fêtes solennelles. Qu'une méchante femme rentre des vacances ou des eaux, on dit de son mari : *Sein Yaumtow hot an End*, son Yaumtow (son bon temps) est fini. Yaumtauwdig, ce qui est propre à servir aux jours de fête et notamment à Pâque.

346. יְחוּד **Yi'hud**, Dieu unique!

347. יִחוּס **Yi'huss**, généalogie, généalogie distinguée. Par extension : un mets de choix, et par antiphrase : une chose superlativement désagréable : *das ess a Yi'huss*, en voilà un plaisir.

348. יַיִן **Yayin**, vin. *Yayin nessech*, vin fabriqué ou manipulé par un non-israélite.

349. יַיַּשֵּׁר כֹּחָךְ **Yeyaschèr Kau'hoch**, dont une prononciation rapide a fait *Yischko'h*, litt. : puissent tes forces grandir. Formule de remercîment qui s'adresse généralement à celui qui vous a offert un honneur religieux au temple. *Ich sag' dir ka Yischko'h dafor*, je ne t'en remercie pas.

350. יַם (pour יָם) **Yam**, la mer. *Was das Yam hagodaul ausgeworfe hat*, tout ce que la grande mer (la mer Rouge) a rejeté — après le passage des Israélites. Locution employée pour désigner une accumulation d'objets hétéroclites.

351. יִמַּח שְׁמוֹ **Yima'h schemau**, puisse son nom être effacé! Malédiction dont on accompagne parfois la mention d'un personnage historique ou autre dont la réputation est ou fut particulièrement odieuse. On dit aussi : *Yima'h schemau wezichrau*, puissent son nom et son souvenir être effacés!

352. יַנִיק **Yanik** (toujours accompagné du diminutif allemand lé). *Yaniklé*, petit enfant.

353. יְסוֹד **Yessaud**, fondement.

354. יִסּוּרִים **Yissurim**, souffrances.

355. יַעֲלוּת **Yaalauss**, plur. artificiel de יַעֲלֶה « Que s'élève! ». Début d'une série d'invocations qui commencent toutes par ce mot et que l'officiant répète à haute voix la veille de Kippour. Par ext. : protestations. *Es gèhn Yaalauss of*, il s'élève des protestations.

356. יַעֲקֹב **Yâkauw**, Jacob. V. עֵשָׂו.

357. יָפֶה **Yofé**, beau. Fém. Yofo.

358. יָצָא (pour יָצָא) **Yautzo**, il est sorti *d'obligation*, il est quitte, il a fait son devoir.

359. יֵצֶר **Yêtzer,** penchant, instinct. *Yêtzer tauw*, le penchant pour le bien ou le génie du bien. *Yêtzer hora*, le penchant pour le mal ou le génie du mal. *Dem Yêtzer hora of'm Kopf tréte*, piétiner la tête du Yêtzer hora, c'est-à-dire refouler une envie de répliquer par une parole ou un acte de représailles. *Der Yêtzer is a mêtzer*, le penchant est un tyran.

360. יֹקָר (pour יָקָר) **Yaukor,** cher, d'un prix exagéré.

361. יַקְרִית **Yakriss** (forme germanisée de יָקָר), cherté.

362. יִרְאָה **Yir'o**, crainte. Constr. יִרְאַת Yirass. *Yir'ass schomayim*, la crainte du Ciel, la piété.

363. יְרוּשָׁלַיִם **Yeruscholayim,** Jérusalem.

364. יְרוּשַׁלְמִי **Yeruschalmi**, un Jérusalémite.

365. יְרוּשָׁה **Yeruscho,** héritage. *Er hot's von yeruscho*, il le tient de famille.

366. יֹרֵשׁ **Yauresch,** héritier.

367. (יַרְשֶׁ(ן) יַרְשֶׁנ(ן) **Yarsche, yarschene,** formes germanisées de יָרַשׁ, hériter, gagner une maladie par contagion.

368. יִשּׁוּב **Yischuw,** petite localité juive.

369. יֵשׁוּ **Yêschu,** Jésus.

370. יְשִׁיבָה **Yeschiwo,** siège d'une école talmudique.

371. יָשָׁר **Yoschor**, juste. *Er hat joschor*, il a raison.

372. יִשְׂרָאֵל **Yisroel**, Israël. *Ein Bar Yisroel*, un Israélite. כָּל־יִשְׂרָאֵל אַחֵיהֶם (pour אַחִים). Tout Israël (n')est (que) frères.

373. יָתוֹם **Yossaum** (plur. Yessaumim), orphelin.

כ

374. כ **Kaf.** La onzième lettre de l'alphabet hébreu ; valeur numérique : 20. *Kafer*, pièce de 20 sous.

375. ך *Schluss chaf*, *chaf* ou *kaf* final.

376. כָּאן **Kân** (ou bekân), ici.

377. כָּבֵד **Kowêd,** lourd. *Masso kowêd*, poids lourd.

378. כָּבוֹד **Kowaud,** vulg. koved : honneur, gloire. *Ich mach' mir a kowed d'rauss*, je m'en fais gloire, ou je m'en estime honoré. *Dank for die kowed*, merci pour l'honneur (d'une visite qu'on a reçue). לְכָבוֹד *lekowed*, en l'honneur de... *A Baal kowed*, quelqu'un qui attache du prix aux marques de politesse. *Sein kowed bei sich behalte*, garder son honneur pour soi, c'est-à-dire se garder de faire des avances qui risquent d'être mal ou dédaigneusement accueillies. *Umkowed*, humiliation. *Bekowedig*, convenable, décent.

379. כְּדֵי **Kedeï**, afin que.

380. כֹּהֵן **Kauhên**, prêtre. Plur. Kauhanim.

381. כּוֹכָב **Kauchow**, étoile, chance. *Er hat kauchow*, il a de la chance.

382. כּוֹס **Kauss**, verre, coupe. *A kauss yayin*, un verre de vin. *Arba kaussauss*, les quatre coupes réglementaires qu'il faut verser aux veillées du Séder.

383. כּוֹחַ **Kaua'h**, force. Le même mot prononcé *Ko'h* signifie violence, tort. *Es ist mir a ko'h geschèhe*, on m'a fait tort.

384. כְּזַיִת **K'zayis** (gros) comme une olive, volume minimum des substances auxquelles s'appliquent, au point de vue rituélique, la défense ou l'obligation d'en manger.

385. כִּיפָּה **Kippo**, jonction de deux courbes formant voûte d'où, par ext., association. *Kippo machen*, s'associer. *Die kippo iss gethalt*, le mal est fait.

386. כִּיס **Kiss** (aram. כִּיסָא Kisso), bourse. *Bekisso, bekosso, bekâsso*, par trois choses : la bourse, le verre, la colère (l'homme se décèle), c'est-à-dire quand il est fait appel à sa bourse, ou quand il a trop bu, ou quand il est en colère (résumé d'un dicton talmudique).

387. (לֶר) כִּיס־ **Kissler**, dérivé germanisé de כִּיס, pick-pocket.

388. כֹּל **Kaul** (au constr. כָּל), tout. *Kol Ysroel*, tout Israël. כָּל־בּוֹ *Kolbau*, celui qui veut tout accaparer.

389. כְּלֹאמַר **Klaumar**, comme pour dire, soi-disant. *Klaumar käs*, litt. : soi-disant du fromage, fromage simulé, telles ces formes de bois ou de carton qui, aux devantures des crémiers, simulent des fromages, d'où, par extension, le sens de feinte, simulacre, apparence.

390. כֶּלֶב **Kélew**, chien, avare. Fém. : כְּלַבְתָּא *Klawto*, chienne, femme méchante.

391. כַּלָּה **Kallo**, fiancée. *Die kallo ess zu schein.* La fiancée est trop belle. Se dit d'une marchandise trop bon marché pour inspirer confiance.

392. כַּלָּה **Kallo(-Haub)**, litt. : bonnet de fiancée, désigne le bonnet, second estomac des animaux ruminants.

393. כֵּלִי **Kêli**, vase. Plur. : Kêlim. *Devorim betêlim in leere kêlim*, paroles vaines dans des vases vides, propos sans portée.

394. כָּל־נִדְרֵי **Kol-Nidré**, prière initiale de Kippour.

395. כָּל שֶׁכֵּן **Kolscheken**, à plus forte raison.

396. כְּמָרִים (pour כְּמָרִים) **Kaumrim**, prêtres païens.

397. כְּנוּפְיָא **Kenufio**, association, accord, entente.

398. כִּנִּים **Kinim**, vermine, poux. *Kinim Sau'her*, marchand de poux, pouilleux.

399. כַּנְפוֹת **Kannfauss**, coins. *Arba kannfauss*, quatre coins (un vêtement à —), petit *taliss*. V. Arba.

400. כִּסְלֵו **Kisslêw**, neuvième mois du calendrier juif.

401. כֶּסֶף **Késsef**, argent.

402. כִּפּוּר **Kippur**, pardon. *Yaum Kippur*, jour du pardon. *Er därft am Yaum Kippur gesse habe*, il est capable d'avoir mangé le jour du Kippour.

403. כַּפָּרָה **Kapporo**, expiation. Plur. : Kapporauss. Ce pluriel désigne vulgairement les volailles destinées à être sacrifiées en manière d'expiatoires. De là le terme de *Kapporo* ou *Kapporauss* appliqué à ce qui est perdu, sacrifié. *Er ess Kapporo* ou *Kapporauss*, il est perdu. *Losse Kapporo gèh*, laisser se perdre.

404. כּוֹפֵר **Kaufer**, négateur. כּוֹפֵר בְּעִיקָּר *Kaufer beïkor*, qui nie tout, mécréant, athée.

405. כַּץ מַץ שַׁץ **Katz**, **Matz**, **Schatz**. Mots formés chacun de deux lettres initiales : Katz = כֹּהֵן צֶדֶק Cohen Tzédek, prêtre de piété ; Matz = מוֹרֶה צֶדֶק Moré Tzédek, maître de piété = rabbin ; Schatz = שְׁלִיחַ צִבּוּר Schlia'h Tzibur, messager de la communauté, officiant ou 'Hazan. Ces dénominations, dont les titulaires avaient coutume, en signant, de joindre les initiales à leur nom propre, sont devenues par la suite des noms patronymiques : telle est l'origine des Katz, Matz et Schatz.

406. כּוֹרְעִים **Kaur'im** (— umischta'hawim), pliant le genou et se prosternant : s'humilier.

407. כְּשֵׁף **Késchef**, sortilège.

408. כָּשֵׁר **Koscher**, ce qui est conforme aux rites prescrits, qu'il s'agisse d'aliments ou d'autres objets ; parfois on dira d'une personne dont la moralité ou la piété sont suspectes : elle n'est pas *koscher*. De כָּשֵׁר sous forme germanisée, l'on a fait :

409. (כַּשֶּׁרֶ(ן **Kascheré**, rendre koscher, c'est-à-dire rendre propres à l'usage israélite, en les faisant passer par l'eau bouillante, les ustensiles de ménage ayant servi dans des conditions non conformes aux rites prescrits.

410. כַּשְׁרוּת **Kachruss**, état de ce qui est en conformité des rites prescrits, respect de ces rites.

411. (כְּתִבְ־נֶ(ן **Ksiwné** (forme germanisée de כָּתַב, écrire), écrire l'hébreu en caractères carrés.

412. כְּתָב יַד **K'saw Yad**, signature.

413. כְּתָבִים **K'sowim** (pluriel de כְּתָב), écrits.

414. כְּתוּבָה **K'suwo**, acte de mariage religieux.

415. כְּתִיבָה וַחֲתִימָה טוֹבָה **K'siwo wa'hassimo tauwo**, inscription et scel favorables (dans le livre de la vie) : souhait d'usage à l'occasion de Rosch Haschono et Kippour.

416. כְּתֹנֶת פַּסִּים **Kessauness passim**, robe de différentes couleurs, marque de préférence exagérée ; allusion à la robe donnée par Jacob à son fils Joseph pour lui témoigner sa préférence.

ל

417. ל **Lamed**, douzième lettre de l'alphabet; valeur numérique : 30. Lamesser, pièce de 30 sous.

418. לאָ **Lau**, non, pas. *Lau lonu stèht in Hallel*, Lau lonu se trouve dans le (psaume) du Hallel ; locution employée pour nier, refuser absolument. *Mein lau mein lau*, oui, non, peu m'importe !

419. לאָ הָיָה וְלאָ נִבְרָא **Lau hoyo welau niwro**, cela n'a jamais existé.

420. לאָ פָּגַע וְלאָ נָגַע **Lau poga, velau noga**, ouvrage *mal fait*, litt. : qui de près, ni de loin, n'atteint (à la perfection). L'orthographe de cette locution est, d'ailleurs, douteuse. Certains proposent : לאָ בָּקִי וְלאָ נָקִי, mais le sens n'en varie pas.

421. לֵב **Lêw**, cœur. *Lew tauw*, bon cœur, nature généreuse. *Lew Weï* (litt. : mal de cœur), faim. *Schwer Lew*, cœur lourd, serré, chagriné. *A Lew Ganow*, un voleur de cœur, un séducteur.

422. לְבָבוֹת **Lewowaus** (plur. de לֵבָב), cœurs, *gute Lewowaus*, de bons cœurs, des cœurs charitables.

423. לְבָנָה **Lewono**, lune. *Die Lewono mekaddesch sein*, dire les prières relatives à la néoménie.

424. לַ״ג בָּעֹמֶר **Lag baumer**, trente-troisième jour de l'Omer. V. עֹמֶר.

425. לְהַבְדִּיל **Lehawdil**, à distinguer. Expression employée à propos d'une comparaison que, par sentiment de délicatesse ou de crainte plus ou moins superstitieuse, l'on entend ne pas faire trop complète. Ainsi, en parlant de la ressemblance entre une personne vivante et une personne défunte, l'on se hâtera d'ajouter *lehawdil bèn 'hayim lemêssim*, sauf à distinguer entre vivants et morts. D'autres exprimeront la même pensée en allemand : *mit Lieb' von anander geschade*, séparés l'un de l'autre avec amour. *Yid und goï lehawdil*, à distinguer entre juif et non-juif.

426. לְהַכְעִיס **Lehachiss** (et non lehachliss comme certains prononcent à tort), exprès, à dessein de contrarier. *Lehachiss lew*, contrarier.

427. לְהַפּוּךְ **Lehippuch**, en sens contraire.

428. ל״ו צַדִּיקִים **Lamed wow tsadikim**, les trente-six justes dont, suivant le Talmud (*Soucca*, 45 *b*), le mérite soutient le monde, malgré l'indignité du reste des hommes.

429. לוּחַ **Lua'h** (tablette), calendrier.

430. לוֹט **Loth**. *Schikur wie Loth*, ivre comme Loth : allusion à Genèse, XIX, 33 et suivants.

431. לֵוִי **Lèwi**, Descendant de la tribu de Lévi; deuxième appelé à la Loi.
432. לְוַיָה **Lewayo** (pour Lewoyo), accompagnement d'un convoi mortuaire.
433. לוּלָב **Lulow**, branche de palmier qui sert aux cérémonies de la fête de Souccoth. *Lulow schittle*, agiter le Lulow. *Lulow bensche*, faire la prière sur le Lulow.
434. לְחַיִים **Le'hayim**, à la santé!
435. לֶחֶם **Lé'hem**, pain. *Für a Pass* (פַּת) *lé'hem*, pour un morceau de pain.
436. לֶחֶם מִשְׁנֶה **Lé'hem-Mischné**, pain double, désigne les deux pains sur lesquels, aux sabbats et jours de fête, l'on fait la prière de mautsi (v. מוֹצִיא).
437. לֵיצַנוּת **Lêtzanuss**, moquerie, dévergondage.
438. לֵיצַנִים **Lêtzanim**, musiciens, chanteurs.
439. לְכָה דוֹדִי **Lecho daudi**, chant synagogal du vendredi soir.
440. לְכָל־הַפָּחוּת **Lechol hapo'huss**, tout au moins.
441. לְמַעַן הַשֵּׁם וּלְמַעַן הָרַחֲמִים **Lemaan haschêm ulemaan hora-'hamim**, pour l'amour de Dieu ou par pitié.
442. לְמָשָׁל **Lemoschol**, par exemple.
443. לְפַ"ק **Lefak**, abréviation de לִפְרַט קָטָן (lifrat koton) selon le petit comput (année hébraïque sans le millésime), par opposition à לְפַ"ג, lefag, abrév. de לִפְרַט גָּדוֹל (lifrat godaul), selon le grand comput (avec le millésime).
444. (לְקֶחֶ(ן **Leké'hé** (mot germanisé formé de לָקַח), prendre. *Leaulom tikach*, prends toujours, dit-on plaisamment à quelqu'un qui hésite à accepter une gratification.
445. לָשׁוֹן **Loschaun**, langue, langage, élocution. *A schwer Loschaun*, une élocution difficile. *Loschaun hora*, calomnie, médisance. *Loschaun hakaudesch*, la langue sainte, l'hébreu.

מ

446. מ **Mem**, treizième lettre de l'alphabet. Valeur numérique : 40.
447. ם **Schluss Mem**, mem final.
448. מֵאָה **Mêoh** (pluriel : Mêauss), cent. *Ad mêoh schonim*, jusqu'à cent ans.
449. מָאוּס **Môus**, répugnant, d'où
450. מִאוּס **Miuss**, désagréable, pénible. *Es ess mir miuss*, je suis ennuyé.
451. מַאֲרִיךְ **Maarich** (-sein), s'étendre, traîner en longueur.
452. מַבּוּל **Mabbul**, déluge.
453. מְבוּלְבָּל **Mewulbol**, troublé, dérouté.
454. מְבַיֵּשׁ **Mewaïch** (-sein), humilier.

455. מֵבִינוּת **Mêwinuss**, intelligence.

456. מֵבִין **Mêwin**, un homme intelligent. *A scheiner Mewin*, un beau malin, un imbécile.

457. מְבַקֵּר **Mewakèr** (-sein), visiter. *A 'Haulé mewaker sein*, visiter un malade.

458. מָגוֹג **Mogaug**. V. גוֹג.

459. מְגַיֵּר **Megayêr** (-sein), convertir au Judaïsme.

460. מְגִלָּה **Megilo**, le livre d'Esther; une longue épître. *A ganze Megilo*, un long factum. *Mit am gefüllte Bauch zu der Megilo gèh*, se rendre à la lecture de la megila, le ventre plein — ce qui arrive quand la veille de Pourim, jour du jeûne d'Esther, tombe un samedi. Comme on ne doit pas jeûner un samedi et que, pour ce motif, le jeûne d'Esther est fixé au jeudi précédent, on ira donc à la lecture de la megilo, l'estomac bien lesté. *Er thut di megilo berschte*, il brosse la megila, l'épousseter ne lui suffit pas : se dit de quelqu'un qui affecte un rigorisme exagéré dans la pratique religieuse.

461. מְגַלֶּה **Megallé** (-sein), révéler. *A saud megalle sein*, révéler un secret.

462. מָגֵן דָּוִד **Mogên Dowid**, bouclier de David, formé de deux triangles superposés en sens inverse l'un de l'autre ; sert d'ornement à la Soucca.

463. מְגָרֵשׁ **Megarêsch** (-sein), répudier.

464. מְדַבְּרֶ(ן) **Medabbere** (forme germanisée de מְדַבֵּר), parler.

465. מִדָּה **Middoh** (plur. : Middauss), mesure, manière d'être, qualité. *Er hot scheïne Middauss an sich*, il a de belles qualités. *Middoh kenéged Middoh*, mesure pour mesure, (rendre) la pareille.

466. מְדִינָה **Medinoh**, pays, région. *A Medinoh Làfer*, un vagabond.

467. מַדְחֶה **Mad'hé** (-sein), écarter, repousser.

468. מְדַקְדֵּק **Medakdêk** (-sein), être regardant, méticuleux. *Er ess nit so medakdek*, il n'y regarde pas de si près.

469. מִדְרָשׁ ou מֶדְרָשׁ, **Midrosch** ou **Medrosch**, commentaire, homélie. *Bess hamedrosch*, école talmudique.

470. מַה טּוֹבוּ **Ma tauwu**, prière qui se dit en entrant dans la synagogue.

471. מָהֵל (pour מוֹהֵל) **Mohl**, opérateur de la circoncision; *mohlschaft*, une circoncision.

472. מְהוּרָס **Mehuross**, un grossier, un bourru.

473. מֵהֵיכָא תֵּיתֵי **Mêhêcho têssê**, d'ou prends-tu cela? Quelle idée!

474. מְהַנֶּה **Mehané** (-sein), faire plaisir, procurer une jouissance. *Er kennt sich mehane sein*, il peut se réjouir! (iron.)

475. מַה נִּשְׁתַּנָּה **Ma nischtané**. V. חָכָם.

476. מוֹדֶה **Maudé** (-sein), reconnaître, avouer, pluriel

477. מוֹדִים **Maudim**, prière commençant par ce mot et qui comporte un prosternement. *A Maudim Bocher*, un qui affecte de se prosterner beaucoup, un faux dévot.

478. מוֹדִיעַ **Maudïa** (-sein), faire connaître, annoncer.

479. מוֹכִיחַ **Mauchia'h** (-sein), faire des reproches, de la morale. *Bäl Mauchia'h strauf' dich*, sermonneur, corrige-toi toi-même.

480. מוֹכְסָן **Mauchson**, le préposé aux droits.

481. מוֹלֶד **Maulod**, renouvellement de la lune.

482. מוּם **Mum**, défaut.

483. מוּסָף **Mussoph**, prière additionnelle dite à la suite de l'office du matin aux jours fériés.

484. מוּסָר **Mussor**, morale. Sepher Mussor, livre de morale.

485. מוֹפְתִים **Maufsim** (plur. de מוֹפֵת), miracles, merveilles. *Aussauss umaufsim*, monts et merveilles (litt. : prodiges et merveilles).

486. מוֹצִיא **Mautzi**, qui fait sortir. Se dit du pain ou du morceau de pain sur lequel a été dite la prière avant le repas, où l'on bénit Dieu *qui fait sortir* le pain de la terre.

487. מוֹרָא **Mauro**, peur, crainte. *Mauro macher*, moraliste sévère qui use d'arguments terrifiants, inspirant la crainte des châtiments célestes.

488. מוֹרֵנוּ **Maurênu**, notre maître : titre d'un rabbin diplômé ; le diplôme de ce rabbin.

489. מוֹשָׁב **Mauschow**, marchandises de rebut, litt. : siège, dépôt, par extension, stock sans valeur. *Mauschow de Bayonne*, même sens. D'où vient cette locution ? Faut-il y voir une allusion à la « camelote » qui se serait vendue aux foires de Bayonne ? C'est peu vraisemblable. Nous rapprocherions plutôt ce mot de l'expression judéo-polonaise *Bôwel-s'hauro* (בָּבֶל סְחוֹרָה), marchandise de Babylone, qui a aussi le sens d'objets de rebut. La consonnance a peut-être favorisé la confusion entre Babylone et la ville — plus connue du vulgaire — de Bayonne, joint à un certain dédain (d'ailleurs réciproque) professé autrefois par les Israélites de l'Est à l'égard de leurs coreligionnaires du Midi.

490. מִזְבֵּחַ **Mizbêa'h**, autel. *Er nähmt vom Mizbêa'h herunter*, il prendrait de l'autel..., se dit d'un homme indélicat qui prend où il peut.

491. מְזוּזָה **Mezuzo**, inscription rituelique posée sur le poteau de la porte. Plur. : Mezuzauss.

492. מְזַמֵּן **Mezumen** (**-benschen**), réciter les grâces en commun, l'un des convives les disant pour tous.

493. מַזִּיק **Mazik**, esprit malfaisant, démon, personne rageuse.

494. מַזָּל **Mazol**, planète, étoile, chance. *Mazol tauv !* bonne chance ! félicitations. *Mazol un Brocho*, bonne chance et prospérité ! *Schlimm Mazol*, malchance. *A Mazol vom Gott*, une chance de Dieu ! *Jemand s'mazol absagen*, dénier sa chance à quelqu'un.

495. מִזְמוֹר **Mizmaur,** cantique. Plur. : Mizmaurim.

496. מִזְרַח **Mizra'h**, le levant, tableau portant l'inscription de ce mot et indiquant le côté du levant vers lequel l'on se tourne pour la récitation de certaines prières.

497. מוֹחַ **Maua'h**, cerveau, crâne.

498. מְחוּתָּן **Me'huton**, allié ; désigne expressément les pères respectifs de deux conjoints. Fém. : Me'hutêneste.

499. מַחְזוֹר **Ma'hzor,** rituel des fêtes.

500. מְחַיֶּה **Me'hayé**(-sein), entretenir, nourrir.

501. מְחִילָה **Me'hilo**, pardon. *Me'hilo preie*, demander pardon a un mort.

502. מָחֵל **Mo'hel** (pour מוֹחֵל), qui pardonne. *Sei mir mo'hel*, pardonne-moi ; *sei mo'hel,* excuse, dérange-toi. *Ich bin mo'hel drof*, je passe condamnation là-dessus, je m'en désintéresse. *Sei mir mo'hel un griss mir die Ro'hel,* excuses et compliments à la Rachel, propos ironique, rimé, à l'adresse d'un fâcheux qu'on éconduit. Cf. dans le même sens : *sag em ich lossen grisse von hie bis of Bisse,* dis-lui que je lui envoie mes compliments d'ici jusqu'à Bisheim (localité près de Mulhouse.

503. מַחֲלֹקֶת **Ma'hlaukess,** désaccord, dispute.

504. מְחַלֵּל **Me'halel** (-sein), profaner. *Me'halel schabboss,* qui profane le sabbat.

505. מַחְמִיר **Ma'hmir**, rigoriste. *Ma'hmir sein*, pousser les principes religieux jusqu'à la rigueur.

506. מְחַנֵּךְ **Me'hanêch** (-sein), inaugurer. *Schul' me'hanêch*, inaugurer une synagogue.

507. מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל **Ma'htziss haschékel**, demi-sicle, dont on a coutume d'offrir l'équivalent à l'occasion de la fête de Pourim, pour être envoyé aux pauvres de la Palestine.

508. מְחָרֵף וּמְגַדֵּף **Me'hareph umegadeph,** qui outrage et blasphème.

509. מַחֲשָׁבָה **Ma'hschowo** (plur. : Ma'hschowauss), pensée. *Er ess in die Ma'hschowauss,* il est plongé dans les réflexions.

510. מִטָּה **Mito,** lit, brancard (mortuaire).

511. מְטַהֵר **Metaher** (sein), faire la purification des morts, les laver. *Metaher Brett,* planche qui sert à la purification des morts.

512. מְטוֹרָף **Metauroph,** agité. *Meschugo umeturoph*, fou et agité.

513. מְטוּשְׁטָשׁ **Metuschtosch,** écrasé, effacé.

514. מְטַפֵּל (Sich) **Metapêl** (sein), s'occuper, prendre soin de...

515. מַטְרִיחַ **Matria'h** (sein), importuner, fatiguer.

516. מְיַאֵשׁ (Sich) **Meyaêsch** (sein), se désintéresser, renoncer.

517. מְיַבֵּם **Meyabbêm** (sein), épouser à titre de Yowom. Voir יָבָם.

518. מְיוּשָׁב **Meyuschow**, de sens rassis.

519. מִילָה **Milo,** circoncision. *Briss Milo*, cérémonie, opération de la circoncision.

520. מַיִם **Mayim**, eau.

521. מַיִם שֶׁלָּנוּ **Mayim schelonu**, eaux qui ont passé la nuit, rituellement nécessaires pour pétrir la pâte dont on fait les azymes.

522. מִינוּת **Mînuss**, hérésie, croyance fausse et, par suite, faux semblants. *Minuss mache*, faire des manières.

523. מִי שֶׁיִּרְצֶה **Mi schéyirzé** (monte), qui veut, terme dont on se sert pour appeler à la lecture de la Loi pour le chapitre des malédictions. V. תּוֹכֵחָה. C'est généralement le bedeau de la synagogue qui répond à cet appel, ce qui lui vaut une gratification de la part de l'administration synagogale.

524. מִיתָה **Misso**, mort. *Misso Meschino*, mort extraordinaire, subite.

525. מַכָּה **Mako** (plur. : Makauss), coup, dommage. *A Mako leide*, subir un dommage, une perte d'argent. *Makauss und faule Fisch'*, coups et poissons gâtés ; aliàs *Makauss und pégré Fisch* (de פֶּגֶר, v. ce mot), coups et poissons morts ; accumulation de déconvenues. Cette locution tire son origine de la mésaventure légendaire d'un individu condamné, pour certain méfait, à prendre livraison de poissons gâtés, à moins qu'il ne préférât recevoir un nombre déterminé de coups de bâton. Ayant choisi les coups de bâton, mais ne les ayant pu supporter intégralement, il se vit contraint de prendre aussi livraison des poissons gâtés, d'où l'expression précitée.

525 *bis*. (מְכַיֵּינֶן) **Mekaïné** (prononcé megaïné), accabler de coups.

526. מְכֻלָּה **Mecholo** (pour לְכֻלָּה), à la ruine, ruiné, abîmé. *Er ess mecholo*, il est ruiné. *Mecholo gèh*, s'abîmer. *Mecholo mache*, abîmer.

527. מַכְנִיעַ (Sich-) **Machnia** (sein), s'humilier.

528. מֶכֶס **Mechess**, droits d'entrée, douane, octroi, péages.

529. מְכַשֵּׁף **Mechaschêph**, sorcier. Fém. Mechaschêpho, sorcière, femme mal habillée.

530. מְלֵא **Maulo** (pour מְלֵא), plein, ivre.

531. מַלְאָךְ **Maloch**, ange. *Ein guter Maloch*, un bon ange ; chance. *A Fress Maloch have*, avoir la chance de tomber sur un bon repas. *Maloch hamowess*, l'ange de la mort, un porte-malheur.

532. מְלָאכָה **Melocho**, travail, affaire. *Baal melocho*, un ouvrier. *A böse Melocho*, une mauvaise affaire.

533. מַלְבּוּשׁ **Malbusch**, vêtement, d'où le participe, de forme germanisée, gemalbuscht, vêtu. *Gemalbuscht wie a Malka*, habillée comme une reine

534. מְלֵדִיתִין **Meleidissin** (forme germanisée de מְיַלֶּדֶת), sage-femme.

535. מְלַוֶּה מַלְכָּה **Melawe Malko**, accompagner la reine. On désigne par là l'usage observé par certains de prendre le samedi soir une collation en l'honneur de la reine, autrement dit, du sabbat finissant. Le sabbat, du féminin en hébreu, est assimilé par les cabbalistes à une reine.

536. מֶלַח **Méla'h**, sel.

537. מִלְחָמָה **Mil'homo**, guerre. *Baal Mil'homo*, un soldat.
538. מַלֶּ(ן) **Malé** (forme germanisée de מוֹל), circoncire.
539. מֶלֶךְ **Mélech**, roi. Plur. : Melochim. *Geputzt wie a Mélech*, paré comme un roi. *A schöner Mélech*, un triste sire. *Ecke Mélech*, roi de carreau.
540. מַלְכָּה **Malko**, reine. *Schüppe Malko*, dame de pique. *Geputzt wie die Schüppe Malko*, attifée comme la dame de pique.
541. מַלְכוּת **Malchuss**, royaume, gouvernement.
542. מַלְכוּתְךָ **Malchuss'ho**, ta royauté..., paroles qui se trouvent dans la prière du soir et que l'officiant entonne avec une solennité particulière le vendredi soir, en présence, à la synagogue, d'un nouveau fiancé.
543. מַלְקוּת **Malkuss**, flagellation. *Malkuss schlage*, flageller, administrer les trente-neuf coups de lanières, prescrits comme châtiment de certains péchés et dont le simulacre est encore usité en certaines communautés juives à la veille de Kippour.
544. מַלְשִׁינוּת **Malschinuss**, calomnie, délation. *Malschinuss anbringe*, calomnier, dénoncer faussement.
545. מִמָּא נַפְשָׁךְ **Mimo naphschoch**, terme de logique talmudique, présentant un dilemme.
546. מָמוֹן **Momaun**, argent monnayé, fortune.
547. מַמְזֵר **Mamzêr**, bâtard, mauvais sujet, canaille, malin. Le même sens s'attache à l'expression *Mamzêr ben haniddo* qui, littérairement, signifie bâtard, enfant de la Nidda, c'est-à-dire conçu pendant la période illicite. *A Mamzêr tomê*, un Mamzêr impur = un finaud.
548. מֵמִית(ן) **Mêmissé** (forme germanisée de מֵמִית), tuer.
549. מִמֵּלוֹ **Mimêlo**, de soi, conséquemment, terme talmudique.
550. מַמָּשׁ **Mammosch**, réalité, en réalité, d'où *Mammoschuss*, réalité, sensible, palpable. *Es ess kâ Mammoschuss d'ran*, il n'y a rien de réel en cela.
551. מִן הַשָּׁמַיִם **Min haschomayim**, par la volonté du Ciel.
552. מְנֻבָּל (pour מְנוּבָל), **Menowol**, un homme laid ; Menowolté, un laideron.
553. מְנַדֵּב **Menaddew** (-sein), faire une offrande.
554. מִנְהָג **Minhog**, usage, habitude. Plur. : Minhogim.
555. מְנוּחָה **Menu'ho**, repos. *Loss mir Menu'ho*, laisse-moi en repos.
556. מְנוֹרָה **Menauro**, chandelier à sept branches, en usage dans la synagogue.
557. מְנוֹרַת הַמָּאוֹר **Menaurass Hammoaur**, livre de morale religieuse, par R. Isaac Aboab, rabbin portugais du xve siècle. La lecture de ce très estimable livre, écrit en hébreu et traduit en judéo-allemand par R. Mosché Francfort d'Amsterdam, était très répandu au siècle dernier parmi les Israélites même non lettrés.
558. מִנְחָה **Min'ho**, office de l'après-midi.

559. מְנַחֵם אֹבֵל **Mena'hem auwel** (pour אָבֵל), faire une visite de deuil.

560. מִנְיָן **Minian**, nombre (de dix hommes) requis pour la prière publique. *Minian-Laït*, gens qui constituent le minian.

561. מְנַסֶּה **Menassé** (-sein), faire passer un examen.

562. מְסוּדָר **Mesudor**, ordonné, calme.

563. מַסְכִּים **Maskim** (sein), être d'accord, approuver.

564. מֹסֵר(ן) **Mausseré** (forme germanisée de מָסַר, commettre une infidélité), rapporter, dénoncer; d'où *vermasseré*, dénoncer, révéler un secret.

565. מְסִירוּת **Messiruss**, délation, calomnie. *Messiruss anbringe*, commettre une délation.

566. מַסְפִּיד **Maspid** (sein), célébrer un deuil, prononcer une oraison funèbre.

567. מַעֲבִיר **Maawir** (-sein), repasser, réciter. *Die Sidro maawir sein*, réciter la section sabbatique de la Loi.

568. מְעֻבֶּרֶת **Meûberess**, femme enceinte.

569. מֵעֵת **Mês** (pour מָעוֹת), argent monnayé.

570. מֵעֵבֶר לַיָּם **Mêêwer layom**, par delà la mer. *Mêêwer layom gèh*, traverser la mer.

571. מַעֲלָה **Mâalo**, mérite, qualité. Plur. : Mâalauss. *Er hat schöne Mâalauss an sich*, il a de belles qualités.

572. מַעֲמָדוֹת **Maamodauss**, passages tirés du Talmud, répartis comme lectures pieuses entre les sept jours de la semaine.

573. מַעֲרִיב **Maariw**, la prière du soir.

574. מַעֲרָכָה **Maarocho**, arrangement, bonheur; mot employé ironiquement dans cette exclamation : *A Maarocho!* un bonheur! (que les choses se soient arrangées ainsi).

575. מְעָרַת הַמַּכְפֵּלָה **Meorass hamachpêlo**, la caverne de Machpêla.

576. מַעֲשֶׂה **Maassé**, 1° histoire, d'où le diminutif germanisé *maasselè* (plur. : maasselich). *Maasselich erzähle*, raconter des petites histoires. 2° affaire, œuvre. *S'ess kâ Maassé*, ce n'est pas une affaire. *Maassé Schîn-tèss*, מַעֲשֶׂה ש"ט, une œuvre de Satan. *Maassé behêmo*, espèce d'animal! imbécile! *Maassé-Buch*, livre de contes. *Maassé râ*, un préjudice. *Maassé râ thun*, causer un préjudice sciemment. *Der Gästinn a Maassé verzähle*, raconter une histoire à une personne insignifiante, entrer dans des explications avec quelqu'un qui n'en vaut pas la peine.

577. מַעֲשֵׂר **Maasser**, dîme. *Maasser Geld*, argent de la dîme, prélevé sur la dot, à l'occasion d'un mariage, en faveur des pauvres. *Maasser min hamaassèr*, la dîme de la dîme. *Vermaassere*, dîmer.

578. מַפָּה **Mappo**, bande d'étoffe servant à envelopper les rouleaux de la Loi. La Mappo est faite généralement avec la *Jüdsch-Windel*, couche qui a servi à l'enfant pendant la circoncision.

L'on y trace le nom de l'enfant et la date hébraïque de sa naissance avec des vœux pour son avenir social et religieux, le tout en hébreu.

579. מַפְטִיר **Maphtir,** celui qui dit la Haphtoro. V. הַפְטָרָה.

580. מַפָּלָה **Mappolo,** ruine, coup désastreux. *Er bekommt a Mappolo,* il reçoit un coup qui causera sa ruine.

581. מִפַּלְפֵל **Mephalpel** (-sein), discuter.

582. מִפַּנֵּק (sich) **Mephanêk** (sein), se délecter, se réjouir.

583. מַפְסִיק **Maphsik** (-sein), s'interrompre pendant la prière pour parler de choses profanes. *Er ess nit maphsik,* il ne s'interrompt pas (non plus que s'il était en prières), dit-on de quelqu'un qui continue de manger sans se déranger.

584. מַפְצִיר **Maphtzir** (-sein), insister.

585. מְפַרְנֵס (sich-) **Mepharnêss** (-sein), se nourrir.

586. מְפָרְשִׁים **Mephorschim,** commentateurs, commentaires. *Mit alle Mephorschim,* avec tous les commentaires, avec tous les accessoires. Dans le même sens, on dira : *mit alle Kläpperlisch,* avec tous les clapets ou grelots.

587. מַצֵּבָה **Matzêwo,** monument funéraire. Plur. : Matzêwauss. *Matzêwo stelle,* ériger un monument funéraire.

588. מַצָּה **Matzo,** pain azyme. Plur. : Matzoss. *Du sollsch der Matzo geganewt habe,* à toi l'avantage d'avoir dérobé la Matzo : locution employée pour déclarer qu'on renonce bénévolement à soutenir son opinion en contradiction avec celle d'un autre. Cette locution est empruntée à une espièglerie, traditionnelle à la cérémonie de la soirée de Pâque, qui consiste à subtiliser à celui qui y préside la Matzo dite *Afikomên* (v. אַפִּיקוֹמָן), indispensable à l'achèvement de la cérémonie et qu'on ne restitue que contre promesse d'un petit présent. *Matzo-Teig,* pâte à azymes, dont le pétrissage doit se poursuivre sans interruption de crainte que la pâte ne lève. *Du besch doch net im Matzo-Teig,* tu n'es pourtant pas occupé à la pâte à azymes, dit-on à quelqu'un qui refuse d'interrompre un travail dont l'arrêt ne comporte aucun risque. *Matzo Knöpflich,* boulettes d'azymes.

589. מִצְוָה **Mitzwo** (plur. : Mitzwauss), 1° prescription religieuse ; 2° le mérite de l'avoir remplie ; 3° une œuvre pie, un acte de charité ; 4° un honneur religieux qu'on reçoit au temple, comme d'être appelé à la lecture de la Loi ou de conduire des fiancés sous le dais nuptial ; 5° azymes de choix servant à la cérémonie de la soirée de Pâque. *Mitzwauss essé* (pour assé), commandements positifs ordonnant ce qu'il faut faire, par opposition à *Mitzwauss lau sâssé,* commandements négatifs, prescrivant ce qu'il ne faut pas faire. *Er halt viel of mitzwass Essé,* il fait grand cas du commandement Essé, plaisanterie reposant sur l'équivoque du mot *assé* qui rappelle le mot esse(n), manger. On dira donc d'un fort

mangeur : il fait grand cas du commandement *Esse*, c'est-à-dire qui prescrit de manger. *A Mitzwo Taudt*, une mort charitable, venue au bon moment. *S'ess a Mitzwo an mir*, c'est une bonne action accomplie envers moi.

590. מְצִיאָה **Metzio** (plur. : Metziauss), trouvaille, emplette d'un bon marché exceptionnel. *A scheïni Metzio*, une jolie trouvaille ! *S'ess a Metzio im a Limple eingewikelt*, c'est une trouvaille (soigneusement) enveloppée dans un petit chiffon : manière ironique de désigner un objet que l'on voudrait faire passer pour bon marché et qui ne l'est pas.

591. מַצִּיל **Matzil** (-sein), sauver.

592. (מֵצַר(ן (sich) **Mêtzaré** (forme germanisée ; étym. מֵצַר, affliction), s'affliger, se lamenter.

593. מְקַדֵּשׁ **Mekaddêsch** (-sein), consacrer. *Die Lewono mekaddesch sein*, consacrer la néoménie.

594. מִקְוֶה **Mikwé**, piscine, établissement de bain servant aux bains religieux. *Mikwé Stausserinn*, baigneuse du Mikwé.

595. (מֶקַח(ן **Méka'he et abméka'he** (formes germanisées de מֶקַח, marché), marchander.

596. מְקַיֵּם **Mekayêm** (-sein), accomplir. *A Mitzwo mekayem sein*, accomplir un devoir pieux.

597. מוֹקֹם **Maukom** (pour מָקוֹם, endroit), ville. *A Gzêro Maukom*, une ville de persécutions, où les Israélites furent victimes de persécutions.

598. מְקַנֵּא **Mekannè** (-sein), envier, jalouser.

599. מַקְפִּיד **Makpêd** (-sein), être regardant, méticuleux.

600. מַר בַּר ר׳ אַשִׁי **Mar bar Raw Aschi**, illustre rabbin très érudit, chef de l'école de Soura en 455. Pour dire de quelqu'un qu'il n'est pas un grand savant, on dit volontiers qu'il n'est pas un *Mar bar R. Aschi*.

601. מְרַגֵּז **Meragez**-sein (sich), se fâcher.

602. מְרַגְּלִים **Meraglim**, explorateurs, *Was sage die Meraglim* (que disent les explorateurs), quoi de nouveau?

(*A suivre.*)

EMMANUEL WEILL.

OBADIA LE PROSÉLYTE

Dans le fragment de la Gueniza, publié sous ce titre, par M. E.-N. Adler [1], nous lisons qu'un certain Salomon Cohen, des « Baalé-Mikra », à son arrivée à Banias (Dan) dans le nord de la Palestine, répandit parmi les Juifs de la localité la nouvelle de la rédemption d'Israël dans l'espace de deux mois et demi, prétendant en même temps être lui-même le Messie. Juste à ce moment-là arrive de Damas à Banias le prosélyte Obadia, gagné au judaïsme depuis dix-neuf ans déjà ; il questionne ce Salomon sur sa mission. Après quoi Salomon se rend à Tyr, suivi par Obadia, qui poursuit sa route jusqu'en Egypte.

Les conclusions que M. Adler a tirées de ce fragment ne supportent pas l'épreuve de la critique ; elles ont été écartées dans l'ensemble par M. S. Poznanski [2]. Ce savant était sur la bonne piste en identifiant notre Obadia avec le porteur de la lettre d'introduction de Baruch b. Isaac, publiée incomplètement par Wertheimer [3]. Seulement, en suivant Wertheimer, M. Poznanski fait erreur quand il suppose qu'Obadia le prosélyte est le même que le correspondant de Maïmonide. Nous savons à présent que R. Baruch b. Isaac florissait vers la fin du XIe siècle. Une lettre de lui, nous a été conservée, datée de 1094 de l'ère vulgaire [4]. Elle a dû être écrite à Jérusalem, où ce docteur semble s'être efforcé de s'échapper à l'approche des Croisés. Précisément, dans la lettre d'introduction qu'il écrivait en faveur de notre Obadia, il y a une allusion claire

1. *Revue*, LXIX, 129-134.

2. *Revue*, LXX, 70-73. V. aussi ses remarques dans l'hebdomadaire hébreu *Hammizrachi*, nos 61-62.

3. *Ginzé Yerouchalaim*, II, 16 *a*-17 *a*.

4. Voir mon *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, Oxford, 1920, p. 198-199.

aux Croisés, qui anéantirent la communauté juive de la Ville Sainte [1].

De plus, un feuillet que j'ai trouvé dans la collection de la Gueniza à Cambridge (Taylor-Schechter = T.-S.) fait évidemment partie du même récit historique que renferme le fragment Adler. Les deux feuillets n'appartenaient pas, il est vrai, au même ms., car T.-S. est vocalisé, ce qui n'est pas le cas du fragment Adler. Ce dernier, bien que l'impression ne l'indique pas, se compose de deux pages de 18-19 lignes avec cinq à sept mots par ligne [2]. T.-S. aussi a deux pages de 19 lignes, avec le même nombre de mots par ligne. Le style des deux fragments est le même. Dans l'un et l'autre, nous trouvons un récit à la manière d'une *meguila* avec division en versets terminés par deux points (:).

Voici le texte de T.-S. :

[T.-S. 10 K. 21[1], in-folio papier, taché et fripé, écriture carrée, vocalisée.]

Recto :

בימי הקצין [וש]מו אלאפדל : בימים ההם קמו
בני עריצי עם ישראל וישאו נפשם להעמיד
חזון וכשלו בדבריהם [3] : בְּהָ... אשר בארץ כַּזְרַיָא
קם יהודי אחד ושמו שלמה בן דוגי ושם בנו
מנחם : ועמם איש לשון ושמו אפרים בן
עזריה הירושלמי הידוע בבן סהלון ויכתבו
כתבים אל כל היהו[דים הקר]ובים והרחוקים
בכל הארצות אשר סביבותיהם ויגיעו שמ[4]

1. Wertheimer, *l. c.*, 16 *b* (l. למסרם) איך נגעלו יושבי הטבור לותרם אל עם לועז שפת לא ידעו תמול שלשום להשמיעם . ובתימו ה[נם] לשוסיהם... תקפה זרוע גוותנית והאיצה במטאטא השמד את כל מיחדי שם מכל גבול עפרות קודש בלי לחוננה ולא להתרצות עוד באבניה. עם לועז désigne certainement les Croisés, dont la langue était totalement inconnue des Juifs parlant arabe. יושבי הטבור signifie « les habitants de la Palestine » (cf. Ez., XXXVIII, 12, טבור הארץ et Kimhi, *ad loc.*).

2. On peut établir que le texte mutilé (cf. *Revue*, *l. c.*, 133, l. 2) doit se lire : הגבי מקבץ מן העבריים בכל שב[וע ושבוע בד]בר מעשר. Ceci supprime la difficulté indiquée par M. Poznanski, *l. c.*, 71, n. 3. — Dans la ligne 16 du texte (*l. c.*, 133), le מ' qui se trouve devant מבקשים termine une ligne du ms. : c'est tout simplement la première lettre de la ligne suivante, qui commence par מבקשים ; elle n'a été écrite que pour remplir l'espace, selon un procédé fréquent des scribes. L. 17, le ms. a ומלך המשיח מזרע דוד המלך. Il y a encore d'autres petites divergences, mais qui n'ont pas besoin d'être notées ici.

3. Cf. Dan., II, 14.

4. Les deux premières lettres de la ligne suivante.

שמועתם... כתביהם למרחוק מאד :
בכל המקומות אשר על פני האדמה אשר
שם היהודים נמצאים א[צל העמים אשר
תחת כל השמים ש. ..הגיע ו[יאמרו
כולם כי בא העת אשר יקב[ץ] האלהי[ם]
את עמו ישראל מכל הארצות אל ירושל[ם]
עיר הקדש וכי שלמה בן [ד[וד הוא אל[יהו ובנו]
המשיח ויהי כאשר שמעו כל ה[יהוד ים
אשר בכל הארצות את דברי כת[ביה]ם וישמחו
מאד ויחילו ימים וחדש[ים ולא ש[מעו ו[לא ראו
דבר : ורבים מן היהודים . . . .[ימי]ם

Verso :

רבים בצום ותפילות וחסדים כי היו מחכים
את ישועת האלהים כאשר אמר על ידי
עבדיו הנביאים : וכאשר לא ראו דבר נשבר
לבם בקרבם עד למאד ויתביישו היהודים
מפני כל הגוים : כי שמעו כל הגוים והערלים
את השמועות אשר באו ליהודים והיו כולם
מצחקים ומלעיגים על היהודים ויאמרו
הנה היהודים יחפצו לעוף ו[א]בר [אי]ן להם
לעוף אל אַרְצָם : ויוסיפו לחד[ש ו]לשנות ול[1]
ולקלל את היהודים ויאמרו הגוים כי כל דבר
אשר ליהודים שקר ושוא : בימים
ההם בעיר ושמה בַרַעְקוּבַּה[2] אשר דרך יום
בינה ובין מדינת עדינה[3] : ויקם שם מן היהודים
איש אחד הידוע בבן שַדַּד והוא חכם בעיניו
וישם בנפשו להשמיע חזון וכשל ושקר שקרים
הרבה : וישלח מלך עדינה ויקח אותו ואת
היהודים אשר עמו ויתנם בבית האסורים
אשר לו ויהי בן שדד והיהודים אשר אתו
בבית האסורים ובן שדד מתפלל לפני

Nous avons ici une description d'un large mouvement messianique qui s'est produit durant le grand soulèvement de l'Orient provoqué par la marche des Croisés en route pour reprendre la

1. Les deux premières lettres de la ligne suivante.
2. Probablement identique avec Ba'kouba, à dix lieues environ au nord de Bagdad. (V. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 59.)
3. = Bagdad, voir mon ouvrage cité *supra*, p. 174, n. 1.

Terre Sainte aux musulmans. Le prince Al-Afdhal, mentionné au commencement de notre fragment est très vraisemblablement identique avec le fameux vizir égyptien qui gouverna le royaume des Fatimides de 1094 à 1121 [1]. Nous rencontrons ici deux pseudo-messies. D'abord un imposteur, du nom de Salomon b. Doudji qui, en un certain endroit du pays des Khazars, prétendit être Elie, le précurseur du Messie. Ce dernier était apparu, disait-on, dans la personne du fils de ce Salomon, Menahem. Le père et le fils étaient secondés par un certain Ephraïm b. Azaria de Jérusalem, connu sous le nom de Ibn Sahalon et dépeint comme un « homme de langage » (*recto*, l. 5), c'est-à-dire un homme capable de rédiger les lettres et circulaires qu'on répandit de tous côtés dans les communautés juives pour annoncer la bonne nouvelle de l'avènement de l'ère messianique, ère qui serait marquée par le retour d'Israël de la Diaspora à Jérusalem. En beaucoup d'endroits, les masses eurent la simplicité de croire à ces histoires et de faire publiquement des démonstrations de joie. Mais, après avoir attendu vainement pendant des mois l'accomplissement de ces promesses, leur désappointement fut grand : leurs voisins non-juifs n'épargnèrent pas les railleries et les insultes à la crédulité des masses juives (*verso*, l. 5 suiv.).

Dans la suite, un nouvel imposteur fit son apparition à Ba'kouba (Bara'kouba), à un jour de marche de Bagdad. Là, un certain Chadd répandit des rumeurs messianiques et paraît avoir trouvé un certain nombre d'adeptes. Mais ils furent bientôt arrêtés par ordre du Calife de Bagdad. Ici s'arrête malheureusement notre fragment. Dans le ms. Adler, nous entendons parler d'un troisième prétendant dans la personne du Caraïte Salomon Cohen à Banias. Il fut questionné par le prosélyte Obadia qui ne pouvait se faire à l'idée d'un Messie appartenant à la tribu de Lévi et non à la famille de David. Mais Salomon b. Doudji et son fils trouvèrent bien des gens crédules à leurs prétentions, malgré la circonstance nouvelle et sujette à caution d'un Messie fils d'Elie [2].

Ce grand mouvement messianique, s'étendant jusqu'à la Chazarie, l'Irak et la Palestine, doit être mis en rapport avec celui qui agita profondément les Juifs d'Allemagne, de France et de Byzance

1. V. mon ouvrage cité *supra*, 207 suiv., et aussi le fragment de la Gueniza publié dans *J. Q. R.*, IX, 35-36.

2. La question de l'ascendance d'Elie a déjà occupé les rabbins (V. une ample discussion du problème chez Friedmann, *Séder Eliyahou Rabba*, introduction, p. 2 suiv.). Mais aucun ne lui donne une généalogie davidique.

vers le début de la première croisade. Nous avons une description de l'émotion que provoquèrent dans ces communautés les rumeurs messianiques dans l'intéressante lettre, provenant de la Gueniza, publiée dans *J. Q. R.*, IX, 26-29, et discutée par Kaufmann (*ibid.*, X, 139 suiv.) et par Krauss (*Studien zur byz.-jüd. Geschichte*, 1914, 47 suiv.). Il est remarquable que dans cette lettre il est fait mention aussi de la Chazarie. On y raconte que dix-sept communautés quittèrent ce pays pour le désert dans le but de faire leur jonction avec les autres tribus juives en marche vers la Palestine (*l. c.*, p. 27, l. 13-15 de l'hébreu) (l. הלכו) ממקום אלכזרייה והלכו [l. כן] (?) בין כשאמרו (= כאשר אמרו « comme on raconte ») שבעה עשר קהילות אל מדבר העמים ואין אנו יודעים אם נתועדו עם השבטים אם לא. A Salonique aussi, l'apparition réelle d'Elie, précurseur du Messie, fut racontée à la fois par les Juifs et les non-Juifs et trouva généralement créance (*l. c.*, p. 27, l. 6 suiv. du bas). Il est probable que la Meguila, dont on n'a retrouvé jusqu'ici que deux feuillets, donnait un récit complet de cet étonnant mouvement messianique, dont il n'est pas possible encore de démêler les causes, malgré l'ingénieuse supposition de Kaufmann, qui l'attribue à cette croyance très répandue que le Messie allait venir pendant le 256e cycle lunaire (רנו), en raison du verset (Jér., XXXI, 6) רֻנּוּ לְיַעֲקֹב (*J. Q. R.*, X, 143). Espérons que d'autres parties de ce document seront un jour retrouvées.

Londres.

JACOB MANN.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES LEXICOGRAPHIQUES ET EXÉGÉTIQUES

(SUITE [1])

25. Isaïe, LVII, 9.

Les mots ותשרי למלך בשמן sont obscurs. On les traduit : « Et tu as fait au roi un cadeau avec de l'huile », en supposant que מלך « roi » désignerait une fausse divinité. Comme la suite est : « tu as multiplié ton parfumage », il paraît s'agir de toilette. Nous proposons donc de lire וַתִּשְׂרִי צַמָּתֵךְ בשמן « et tu as trempé ta coiffure dans l'huile ». Le changement des lettres צ et ת en ל n'a rien d'étonnant dans l'ancienne écriture.

26. Isaïe, LIX, 10.

La signification de באשמנים כמתים après כשלנו בצהרים כנשף « nous avons trébuché en plein midi comme au soir » est énigmatique. Nous serions portés à corriger באשמנים en באשנו חיים et à traduire : « nous avons senti mauvais étant vivants comme (si nous étions) morts ». La phrase répondrait très bien à ce qui précède : on trébuche à midi comme s'il faisait nuit, et les vivants ressemblent à des cadavres.

27. Isaïe, LXII, 5, et Jérémie, III, 4 et 19.

L'expression יבעלוך בניך « tes fils te posséderont » (Is., LXII, 5) est assez surprenante et la comparaison avec la joie conjugale est

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXX, p. 88 et 209.

un peu boiteuse. Il semble que le mot בניך soit une sorte de correction des scribes pour אדניך. Dans XXVI, 13, on trouve י׳ אלהינו בעלונו אדנים זולתך « Seigneur notre Dieu, des maîtres autres que toi nous ont possédés ». Appliqué à Dieu, le verbe בעל a paru indécent et on a substitué les enfants à l'époux sans avoir égard au quasi-inceste qui en résulte. Il est vraisemblable que, pour une raison analogue dans Jérémie, III, 4 et 19, on a remplacé par אבי « mon père » le mot אישי « mon époux », qu'exigerait, dans le premier passage, le parallélisme de אלוף נעורי « l'ami de ma jeunesse » et qui, d'après Osée, II, 18, devra être employé par Israël, à la place de בעלי, pour désigner le maître d'Israël.

28. Jérémie, I, 13.

Dans ce passage, le prophète raconte qu'il voit une marmite soufflée (c'est-à-dire sous laquelle le feu est attisé à l'aide d'un soufflet), et il ajoute : ופניו מפני צפונה « et sa face est de devant le nord ». Ces mots laissent à désirer, d'abord parce que l'on attendrait לפני ou אל פני au lieu de מפני, ensuite parce qu'une marmite, étant ronde, n'a pas de face. C'est pourquoi il semble que le texte devait porter ופני המפוח צפונה « et la face du soufflet était (tournée) vers le nord ». Par la face du soufflet, il faut sans doute entendre le bec. Le fait que le feu est excité du côté nord fait présager que la catastrophe viendra du nord (c'est-à-dire de la Babylonie, qui était considérée par les Israélites comme située au nord).

29. Jérémie, III, 9.

Ce verset porte והיה מקל זנותה ותחנף את הארץ « et, au bruit de sa prostitution, elle s'est souillée avec la terre ». On ne comprend pas bien ce que veut dire le « bruit de la prostitution ». Si l'on corrige והיה מקל en ויהי נקל, on obtient une phrase très satisfaisante, surtout si on vocalise וַתַּחֲנֵף au lieu de וְתֶחֱנַף : « Et ce fut trop peu de chose que de se prostituer, elle a (même) souillé la terre. »

30. Jérémie, IX, 6.

La première partie du verset est très claire : « C'est pourquoi — ainsi a dit le Seigneur Sebaoth — je vais les épurer et les

éprouver. » Mais la suite : « Car comment agirais-je à cause de la fille de mon peuple? » l'est beaucoup moins. Pour en trouver le sens, on doit comparer Isaïe, XLVIII, 10-11, qui porte ceci : « Voici que je t'ai éprouvé et non comme de l'argent[1], je t'ai épuré dans le creuset de la misère. C'est pour ma dignité que j'agirai, car comment serait-elle profanée, et je ne donnerai pas ma gloire à un autre. » Le texte de Jérémie est altéré. Mais, à en juger d'après le passage d'Isaïe, il doit signifier : « Comment n'agirais-je pas pour ma dignité? » Peut-être faut-il lire : כי איך לא אעשה מפני שמי?

31. Jérémie, XI, 20, et XX, 12.

Les mots « car à toi j'ai révélé ma cause » n'ont pas arrêté les commentateurs. Cependant on ne comprend pas que Jérémie dise qu'il a *révélé* sa cause à Dieu, qui doit la connaître. Il semble que le texte devait porter גַּלּוֹתִי « j'ai fait rouler, c'est-à-dire j'ai confié » ; cf. Ps. XXII, 9. Le prophète dit à Dieu qu'il lui remet le soin de faire triompher sa cause.

32. Jérémie, XII, 7-9.

Les versets 7 et 8 semblent se contredire. Dans le premier, Dieu dit : « J'ai abandonné ma maison, j'ai délaissé mon héritage. J'ai livré l'affection de mon âme au pouvoir de ses ennemis », et dans le second : « Mon héritage a été pour moi comme un lion dans la forêt; il a donné contre moi de la voix; c'est pourquoi je l'ai pris en haine. » Pour résoudre la difficulté, on peut supposer que le verset 8, à l'origine, devait dire que Dieu avait été comme un lion à l'égard de son héritage[2] (il y aurait eu : הייתי לנחלתי כאריה ביער נתתי עליה בקולי). Cette comparaison de Dieu à un lion a pu paraître inconvenante et on l'aura transportée à Israël (cf. nos 21, 27, 37). Dans le verset 9, la phrase : « Est-ce que mon héritage a été pour moi un vautour bigarré? » ne paraît pas non plus primitive. D'après la suite, qui est : « Vautours, (placez-vous) autour de lui. Réunissez les bêtes des champs ; amenez-les pour (le) dévorer », il semble qu'il devait y avoir : « O vautours, attaquez mon propre héritage : הָעִיט צבאו על נחלתי לי. » Il est

1. Lire ככסף pour בכסף.
2. Il faudrait traduire alors על כן שנאתיה « parce que je l'ai pris en haine ». Sur ce sens de על כן, voir *Revue*, t. XXXI, p. 51.

possible que le remaniement du verset 8 ait entraîné aussi une modification analogue du verset 9, Israël étant qualifié d'abord de lion, puis de vautour.

33. Jérémie, xv, 11.

Le verbe שרותך (*qeré :* שִׁרִיתְךָ) est visiblement altéré et le verset dans son ensemble ne paraît pas cadrer avec ce qui précède ni avec ce qui suit. Dans le verset 10 comme dans le verset 15 (les versets obscurs 12 à 14 étant laissés de côté), le prophète se plaint de l'hostilité de son entourage. Le verset 11, tel qu'on l'explique d'habitude, serait une réponse de Dieu assurant au prophète qu'il intercèdera en sa faveur auprès de l'ennemi, ce qui est passablement étrange. Mais si l'on tient compte de la Septante, qui paraît avoir lu אמן pour אמר, et si l'on compare les passages parallèles tels que xvii, 16 et surtout xviii, 20, qui est le plus clair, on est amené à croire que c'est Jérémie qui parle et qui rappelle qu'il n'a jamais demandé à Dieu de faire éclater la catastrophe, mais qu'il l'a, au contraire, imploré en faveur de ses adversaires. Le texte devait donc être à peu près ainsi conçu : « En vérité, ô Seigneur, je t'ai recherché (lire שחרתיך) pour le bien, j'ai intercédé auprès de toi en faveur de l'ennemi. »

34. Ezéchiel, xviii, 7.

Le mot חוב dans la phrase חבלתו חוב ישיב « il restitue son gage » n'a guère de sens, et, d'autre part, la forme féminine חבולה au lieu de חבול ne se rencontre qu'ici. Il est probable qu'il y a là une combinaison fautive de deux leçons, l'une חבל לא יחבל « il ne prend pas de gage », conforme au verset 16 (חבל לא חבל), et l'autre, חבל ישיב, contre-partie de חבל לא ישיב, qui se trouve au verset 12.

(*A suivre.*)

MAYER LAMBERT.

QUELQUES REMARQUES SUR LES TEXTES JUDÉO-ÉGYPTIENS[1]

La première lettre, envoyée à la communauté de Milig, en Egypte (p. 46-48), émane sûrement du Bet-Din de Fostat, puisque nous lisons (l. 7) : ממנו בית דין בשפרירו (lire בשפריר), מבית קבוע, דין הגדול נטוע « de nous, les membres du Bet-Din fixé à Schafrir, planté par (c'est-à-dire établi par l'autorité du) grand Bet-Din de l'académie palestinienne ». Fostat, qui signifie *tente* en arabe, a été traduit en hébreu par שפריר, *pavillon*. Pour cette signification de Fostat, v. *Megillat Ebyatar* (*J. Q. R.*, XIV, 458, l. 28) לשפריר נילוס et *ibid.* (p. 460, l. 16-17) וימלך על נא ושפריר (c'est-à-dire Damiette) ואי חנס ואי כפתור (Alexandrie) אמון. P. 458, n. 12, Schechter cite *T.-S.*, 20, 104, où on lit : בשפריר מצרים שעל נהרא מותבא.

P. 47, l. 10, au lieu de פעולות כמוה, lire פעולות כמוה' (= כמוהן), préférable pour la construction grammaticale. — L. 11, au lieu de וכמוה נסוה, l. וכמוה נסוח « et telle est la rédaction (cf. l'araméen נוסחא) dans un acte du Bet-Din ». Pour le sens de שימוש בית דין, voir *Teschoubot hagueonim*, éd. Harkavy, n° 125, cf. note 6 et p. 390 (sur la p. 291), et R. Hananel sur *Baba Meçia*, 20 *a*, qui explique שטר טענתא comme שמוש בי"ד. — L. 12, au lieu de ובין הלה שלי, il faut probablement lire ובין הלוה שלי, « et entre mon débiteur ». — L. 14, שר' = שמרהו רחמנא (mélange d'hébreu et d'araméen). — L. 16, מרב = מר רב et non מר בן, comme le dit la note 7. — L. 18, au lieu de בורא גוים, l. בורא עולם, c'est-à-dire Dieu. — L. 21, au lieu de ימ' להון, l. אמ' (= אמר) להון. — P. 48, l. 34, au lieu de קם מקרמנה, il faut lire, sans aucun doute, קם מקדמנא, « ce Jacob (l. 31) s'est tenu devant nous (c'est-à-dire s'est présenté à notre tribunal) ». Il n'y a donc pas là de nom de ville à chercher (p. 51-52).

Intéressante est la mention du Nasi (l. 32), auquel devait être soumis un cas de juridiction illégale d'un Bet-Din. Le plaignant demandait que le ראש fût informé du cas (l. 14). Ce personnage est probablement identique avec le Naguid, dont le titre officiel était Rais al Yahoud.

Dans la seconde lettre (p. 53-4), מ'ור (l. 2) = מרנא ורבנא et

1. *Revue*, t. LXX, 46 suiv.

כ"ק = כבוד קדושת (les notes 3 et 6 doivent être corrigées en conséquence). — L. 7, au lieu de לסתמו, lire probablement לא תמו. — P. 54, l. 3, au lieu de שתסגרג, l. שתשגר, « envoie ».

Dans la quatrième lettre (p. 59-61), l. 16, כבוד גדולת ק' = כבוד גדולת קדושת; lire de même כ'ג'ק' à la l. 18; l'expression est très fréquente dans les lettres de l'époque. — L. 21, au lieu de ש'מ' ציר, l. צור (= שמרם) שמ'. — L. 26, בח' זהובים = בח'ד', c'est-à-dire Ben Kalkas de Tyr a acquis d'un certain Çadaka b. X. une partie de la maison pour huit dinars, mais, dans l'acte de vente, le montant était fixé à quinze dinars.

La plus intéressante est la lettre III (p. 55-56). Elle jette une nouvelle lumière sur les relations entre les écoles de Palestine et de Babylonie (à savoir Poumbedita-Bagdad sous Haï Gaon). L'auteur de la lettre, très probablement Ephraïm b. Schemarya de Fostat, avait été accusé d'être entré en correspondance avec les écoles babyloniennes, ainsi qu'avec l'exilarque. Pour un *haber* muni d'un diplôme délivré par l'académie palestinienne, agir ainsi, c'était se soustraire à l'autorité du Gaon palestinien. Dans cette lettre, adressée sûrement au Gaon de Jérusalem de ce temps (à savoir, Salomon b. Yehouda, cf. l. 26, כבודך וכבוד הישיבה הקדושה), l'auteur se défend contre cette accusation. Il existe plusieurs autres fragments de la Gueniza qui ont trait à ce sujet et que je discuterai ailleurs. Je me contenterai ici d'identifier quelques-uns des personnages mentionnés dans la lettre. Ben Sekanya (l. 4) est probablement identique à Yéfet החזן b. David b. Sekanya dont on trouve la signature sur des actes datés de 1020 et 1034 et rédigés à Fostat (cf. *Revue*, LXV, 41). Samuel b. al-Taherti (l. 11) est connu comme correspondant de Haï Gaon et aussi comme voyageur en Egypte (v. mes remarques dans *J. Q. R.*, n. s., VIII, p. 357). Enfin, בן טליון (l. 20) est le même que Samuel Haccohen b. (Ab) Talion, chef de la communauté de Fostat à l'époque d'Ephraïm b. Schemarya. On trouve sa signature sur plusieurs documents de la Gueniza; c'est tantôt שמואל הכהן ראש הקהל בירבי אבטליון, tantôt בירבי טליון ...שמואל. Dans le fragment daté de 1016 à Fostat (*Revue*, XLVIII, 171-2), au lieu de Samuel Haccohen b. עליון, lire טליון.

JACOB MANN.

Londres.

BIBLIOGRAPHIE

MARGOLIOUTH (G.). **Catalogue of Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum**. Part III, Sections VIII, IX : Miscellaneous Mss.; Charters. Londres, 1915 ; in-4° de p. 375 à 607 (+ 2). — **Plates** illustrating Part III of the Catalogue...; x tables in-4°.

Les volumes antérieurs de cet excellent Catalogue ont été analysés par moi dans la *Revue*[1] peu de temps après leur publication respective. Mais la guerre ayant coupé les relations pendant des années et ayant, d'autre part, suspendu l'apparition de notre Revue, c'est maintenant seulement qu'il m'est possible de donner un compte rendu des sections désignées dans le titre.

Cette partie contient la description de 135 manuscrits (nos 1042-1176) et de 30 actes ou chartes (nos 1177-1206). Les premiers sont désignés comme Mélanges ; mais à côté de ceux qui ne pouvaient être classés dans les rubriques déjà traitées, il s'en trouve d'autres qui complètent ces rubriques et qui probablement n'ont trouvé place ici que parce qu'ils ont été acquis plus tard. Ainsi la rubrique Bible (tome I, section I) pourrait réclamer les nos 1112-1115, 1139, 1140, 1143, 1153, 1155, 1160 ; les rubriques Midrasch et Homélies (tome II, section I), les nos 1086, 1111, 1125, 1150, 1151, 1166 ; les rubriques Talmud et Halacha (tome II, section II), les nos 1090, 1108, 1144, 1147, 1148, 1152, 1159, 1161, 1167, 1168 ; la Liturgie (tome II, section III), les nos 1116, 1119, 1120, 1123, 1124, 1165 ; la Cabbale (tome III, section I), les nos 1087, 1164 ; la Philosophie (tome III, section III), les nos 1099, 1102, 1117, 1169, 1174 ; la Poésie (tome III, section IV), les nos 1065, 1077, 1089, 1121, etc. D'autre part, on peut, même parmi les Mélanges, détacher des groupes entiers : ouvrages historiques (nos 1059 à 1061, 1067[1], 1082, 1103, 1141, 1146), antichrétiens (nos 1047, 1066, 1068, 1070, 1071, 1078, 1079, 1084, 1092, 1105, 1107, 1162), lettres (nos 1049, 1109, 1110), contrats de mariage et actes de divorce (nos 1095, 1097, 1158, 1171 à 1173, 1175), etc. Il est bien regrettable que les manuscrits n'aient pas été classés d'après les matières, mais d'après les cotes d'entrée ; non

1. Voir *Revue*, XLI, 301 ; LI, 154 ; LVIII, 157 ; LXV, 155.

seulement on ne peut se faire ainsi une idée claire de l'ensemble, mais de plus le même ouvrage est décrit en différents endroits; ainsi la traduction latine du *Machmia Yechouah* d'Abravanel figure aux nos 1044 et 1046, le *Kelimat ha-Goyim* d'Efodi aux nos 1066[1] et 1068; le *Vikkou'ah ha-Dath* (ou *Maguen Abraham*) de Farissol aux nos 1078 et 1162. Les fragments de la Gueniza sont réunis aux nos 1124-1138, mais ici encore sans rigueur, car nous en retrouvons aux nos 1111 et 1170. Il faut espérer que ces disparates seront réparés par une bonne table des matières.

Les manuscrits intéressants ne manquent pas dans cette section pas plus que dans les autres et, dans le nombre, il est beaucoup d'*unica*. Le n° 1042[1], par ex., contient, sous le titre *Milhamoth Adonaï*, un dialogue poétique entre la Bible et le Talmud par Joseph b. Juda (הגדול ר' יוסף בר' יהודה המשורר). D'après Margoliouth, cet auteur serait le grammairien Joseph b. Juda Zark, probablement parce que celui-ci avait un fils, Schealtiel, et qu'on lit dans notre manuscrit: נשאל לשאלתיאל. הוא השר בישראל. הוא יבין צפונינו. ויוכיח בין שנינו; mais ces vers prouvent justement qu'il ne s'agit pas ici d'un fils de l'auteur. L'hypothèse de Steinschneider (*Rangstreitliteratur*, p. 24) est plus vraisemblable : ce serait Ibn Aknin, que Harizi (éd. Kaminka, p. 185) loue comme un poète de marque. — Le n° 1048 décrit les manuscrits contenus en marge du ms. Harley 5686 (Catalogue, II, n° 629), notamment et d'une manière très détaillée (p. 380-398) le *Séfer ha-Tadir*, qui a été composé à Rome[1], mais dont l'auteur n'a pas encore été identifié avec certitude (voir cependant le compte rendu de Marx dans *J. Q. R.*, N. S., VII, 126). On devrait éditer cet ouvrage d'après tous les manuscrits connus. — Les nos 1055 et 1096 contiennent des textes persans en écriture hébraïque, pour la plupart d'un contenu général, sans rien de juif. — Un des manuscrits les plus intéressants de cette section est le n° 1056, tant pour les textes qu'il renferme (84 numéros, décrits p. 403-422) que pour ses superbes miniatures et enluminures : 39 miniatures en couleurs, sans compter de nombreuses initiales en or encadrées de diverses enluminures. Margoliouth avait déjà décrit sommairement ces miniatures dans la *J. Q. R.*, XVII, 193-197 ; la description est beaucoup plus détaillée ici (p. 423-426) et de plus les tables dont nous parlerons plus loin contiennent deux fac-similés de ce manuscrit, l'un de textes, l'autre de miniatures. — Le n° 1059 contient les ouvrages d'Elia Kapsali; on sait que Lattes en a édité seulement les extraits du *Debé-Eliahou* (ou *Séder Eliahou*) relatifs à l'histoire juive (Padoue, 1869 ; cf. Steinschneider, *Geschichtsliteratur*, § 100); on devrait aussi publier le reste. — Le n° 1098[1] contient un ouvrage polémique en arabe — peut-être d'origine caraïte — contre la conception samaritaine du mont Garizim. — Le n° 1100 est un recueil copié en 1864 par le caraïte Moïse b. Abraham ha-Lévi, qui fut d'abord

1. Voir n° 52 : ומנהג קהלנו מרומא; n° 53 : נוסח הכתוב' כפי מנהג מרומא (*sic*) קהלי הקדוש.

hazan et instituteur au Caire, puis jusqu'à sa mort, survenue en 1906, chef de la communauté caraïte de Jérusalem (v. *Karaimskaja Jizn*, fascic. X-XI, p. 51). C'est lui aussi qui a copié les manuscrits du British Museum nos 292, 598 et 732. Notre recueil contient des ouvrages rabbanites aussi bien que caraïtes. Tels sont, parmi les premiers : le *Pardès Rimmoné ha-Hokhmah* de Jacob b. Elazar, ainsi que son *Gan Teoudoth*. Cet ouvrage a été copié par Moïse d'après un texte qu'un certain Yechoua b. Saadia b. Yechoua b. Cheloumiel avait terminé לאור הנר ליל שלישי כז׳ טבת שנת ההר חמד ליצירה, soit en 1453 ou 1458. Ce Yechoua doit avoir été, lui aussi, caraïte, car c'est seulement d'après le calendrier caraïte que le 27 tébeth peut tomber un mardi. On voit que les Caraïtes se sont particulièrement intéressés aux ouvrages de Jacob b. Elazar. Parmi les écrits caraïtes, signalons : 1° l'histoire de quelques rabbanites émigrés en 1466 de Tolède au Caire, où ils se convertirent au caraïsme [1], histoire qui a été rendue en anglais par Hirschfeld (*Jews' College Jubilee Volume*, p. 81-100) ; 2° une poésie de Daniel Férouz contre Sabbataï Cebi et Nathan Gazzati, la seule trace caraïte du fameux pseudo-Messie et qui a été publiée depuis par moi (*M. G. W. J.*, LX, 149-150) ; 3° le formulaire d'un acte de divorce, copié sur un rituel de l'an 735 de l'hégire (1334-5) ; il ressort de cette pièce qu'il y avait aussi des Caraïtes à Ramleh, siège de l'autorité islamique en Palestine et qu'on y comptait les dates d'après une ère singulière, au rebours de Jérusalem où on se servait de l'ère des contrats [2]. Cette ère était usitée chez les Caraïtes du Caire (v. E.-N. Adler, *About Hebrew Manuscripts*, p. 29, et l'autre formulaire dans notre manuscrit) ; mais à Jérusalem et peut-être ailleurs ils comptaient, comme les Rabbanites de Palestine et d'Italie, d'après la destruction du second Temple [3]. Se serait-on donc servi ici de deux ères ? Enfin, ce recueil contient en entier une *makâme* en l'honneur des chefs de la communauté caraïte du Caire par Moïse b. Abraham b. Saadia. Un feuillet de cette pièce se trouve dans le manuscrit de Pétrograd 813, où l'auteur est appelé « Ben Ephraïm מארץ מערץ מעיר ספרד » (dans notre manuscrit מערב מעיר ספרד בארץ) et est qualifié pour cette raison de מעריצי. Mais qu'est-ce à dire ? Neubauer (*Aus der Petersb. Bibl.*, p. 37, 119) voulait lire כרץ au lieu de מערץ, c'est-à-dire Kertch dans la Russie

1. קצה אלאפרנג אלדי דכלו בדת בני מקרא ישמרם צורם אכיר.

2. ...בשנת כן וכן למספר יונים בירושלם עיר הקדש תבנה במהרה ואן כאן פי אלרמלה תקול בשנת כן וכן שנים לגלות יהויכין המלך שדי יכנס נדחי עמו ישראל במהרה במדינת רמלה אשר בשרון הסמוכה ללוד בארץ ישראל. Sur Ramleh, voir aussi *R. E. J.*, XLVIII, 156, et *Mélanges Schwarz*, p. 486, 577. De Ramleh était un des plus anciens caraïtes connus nommément, à savoir Israël b. Daniel, qui appartient au XIe siècle (v. mon *Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon*, n° 26, et mon ראשית התישבות הקראים בירושלם, p. 32).

3. Voir l'autre formulaire : ...שנת כך וכך לחרבן בית שני בעיר ירושת"ו או בעיר פלוני ; *Gan Eden*, f° 156 *a* ; *Adéreth Eliahou*, ordre *Nachim*, ch. XII, *i. f.*

méridionale, ville qui, d'après Firkowitsch, s'appelait ספרד; mais il n'a pas remarqué que cette identification est une des plus grossières falsifications du savant caraïte (v. Harkavy, *Altjüdische Denkmäler*, p. 37-39). — Le n° 1115 contient un ouvrage autrement inconnu : c'est une traduction arabe, avec commentaire, des Prophètes par Issachar b. Mardochée ibn Soussan (l'auteur du *Tikkoun Issachar*), intitulée אלשרח אלסוסאני. Les Premiers Prophètes furent terminés par l'auteur à Safed le 18 tamouz 1572 et les Derniers Prophètes le 11 iyar 1573. Cette traduction manque dans la *Arab. Literatur der Juden* de Steinschneider. — Le n° 1154 contient trois palimpsestes, dont un écrit sur un texte géorgien. Chose curieuse, c'est aussi sur des palimpsestes géorgiens qu'étaient copiés les fragments du Yerouchalmi (*Baba kamma*, chap. VI, VII et VIII) qui ont été édités, avec des fac-similés, par Kokowzow (*Mémoires de la Section orientale de la Société archéologique de Russie*, Pétrograd, 1898, p. 195 et suiv.). — Le n° 1156 renferme une traduction hébraïque du Coran, faite non sur l'original arabe, mais sur une version italienne (*L'Alcorano di Macomatto*, Venise, 1547). — Enfin, le n° 1160 contient un commentaire arabe des Haftaroth ; cet ouvrage, provenant du Yémen, est important surtout à cause de ses copieuses citations. Y sont cités : le grand commentaire de Saadia (אלשרח אלכביר ou אלשרח אלאכבר) sur les Prophètes ; Asaf, c'est-à-dire sans doute Asaf Judaeus ; Héfeç, citation à ajouter à celles qui ont été réunies par Halper (*A Volume of the Book of Precepts*, p. 101 et suiv.) et moi-même (*Ha-Mizrahi*, I, 1919, n° 5) ; l'auteur du *Mekor Hayim*, probablement Samuel Zarza et non pas Salomon ibn Gabirol ; l'auteur du *Kitâb Al-mouwazanat*, c'est-à-dire Ibrahim ibn Baroûn, citation à ajouter à l'édition [1] ; Abraham hé-Hasid, contemporain d'Abraham Maïmonide et sur lequel on peut voir Eppenstein, *Abraham Maimuni*, p. 25, et mes observations dans *Z. f. H. B.*, XIX, 10 ; *Tanhoum Yerouchalmi* et son commentaire d'Isaïe (cf. Harkavy, *Hadachim gam Yechanim*, X, 24 et suiv., et mon article dans la *Z. f. H. B.*, V, 184 et suiv.). Ce commentaire offre une grande ressemblance avec les Notes sur les Prophètes par Abraham b. Salomon, autre yéménite (v. Steinschneider, *H. B.*, XX, 7 et suiv.) et avec un commentaire arabe des Prophètes, dont le manuscrit est à Pétrograd (v. Harkavy, *l. c.*, p. 25, 50).

Voici maintenant quelques observations de détail :

N° 1045 (p. 378 *b*) : Si « Obadiau a Guer » (עובדיהו הגר) n'est pas un nom fictif, nous aurions là un autre prosélyte du nom d'Obadia, à ajouter à ceux qui ont été énumérés par Adler (*R. E. J.*, LXIX, 130-31) et moi (*ibid.*, LXX, 70-71 ; *Ha-Mizrahi*, II, 1920, p. 8-9). — *N° 1048*, p. 380 *b*, en bas : lire בר' בון ; p. 382, n° 25 (et 1076 [8]) : voir aussi l'éd. de Grünhut, *Séfer ha-Likoutim*, III ; p. 393, n° 79 : les *Chaarê Eç Hayim* ont été

1. Voir éd. Kokowzow, la partie russe, p. 151-152 ; cf. aussi mes observations dans la *R. E. J.*, L, 191. On voit que l'ouvrage d'Ibn Baroûn était particulièrement répandu au Yémen.

édités aussi par Berliner dans le *Kobeç al yad*, I, 71-74 : p. 394, n° 82 : au lieu de פלדס, lire פלרמו, c'est-à-dire Ahitoub de Palerme, sur lequel on peut lire en dernier lieu Chamizer dans les *Mélanges Hermann Cohen*, *Judaïca*, p. 423. Sur le poème משוך נא חסדך, v. en dernier lieu Marx, *J. Q. R.*, N. S., IX, p. 326, n° 70. — *N° 1056*, p. 410 : le n° VI est le commencement du *Chir ha-yihoud*. — *N° 1062*[3] : בשייצר, l'auteur des *Tehilloth Adonaï*, est Hillel b. Moïse Bachiatchi, peut-être parent d'Elie B. Cet ouvrage est un commentaire de la prière ordinaire du soir (v. *Orah Çaddikim*, *s. v.*) ; on n'en connaît pas de manuscrit. — *N°s 1066*[1] et *1068* : le *Kelimath ha-Goyim* d'Efodi a été édité par mon frère Adolphe d'après 11 manuscrits (non compris ceux du Brit. Mus.) dans la revue *Haçofeh mé-Ereç Hagar*, III-IV. Les manuscrits non utilisés, au nombre de 25 à 33, sont énumérés, *ib.*, IV, p. 129, et les auteurs qui ont utilisé l'ouvrage d'Efodi, p. 130-132 ; comme date de la composition, il admet aussi l'année 1397. — Le *n° 1066*[2] a été édité par Giuseppe Jarè sous le titre ויכוח על נצחיות התורה (Livourne, 1876) et étudié par J. Bergmann (*R. E. J.*, XL, 199-205), à qui cette édition a échappé (voir *ibid.*, XLI, 160). — *N° 1071*, *Milhamoth Adonaï* de Jacob b. Ruben : de l'édition de mon frère, un seul fascicule, contenant les 5 premiers chapitres, a été imprimé, mais non encore mis en circulation. — *N° 1073*[8] ; au lieu de *shorter*, lire *longer*. — *N° 1074*, 36-37 : cf. A. Apfelbaum, תולדות ר"י מוסקאטו (Drohobycz, 1900), qui ne mentionne pas ces deux pièces. — *N° 1075*[8] : le *Çaar bath Rabbim* a été réédité par Friedberg (Lemberg, 1905). — *N° 1076*[14] : sur les *Pirké de R. Eliézer*, voir maintenant la préface de la traduction anglaise de G. Friedlaender (Londres, 1916) et le compte rendu de Halper (*J. Q. R.*, N. S., VIII, 477). — Le *N° 1081*[1] a paru sous le titre de חדושי מהרי"ק à Munkacs, 1899. *Id.*[27-31] : voir aussi Cassuto, *La famiglia da Pisa* (Estratto dalla *Riv. Isr.*, anni V-VII). — *N° 1083*[14-15] : le commencement de ces deux pièces a été édité d'après ce manuscrit par B. Toledano dans la préface de son édition du commentaire d'Abraham b. Nathan sur *Kalla rabbati* (Tibériade, 1906), p. 24-25. — *N° 1085*[1] est un fragment d'un index biblique du *Guide des Egarés* ; *idem*[8] : le ספר האחד a aussi paru à part avec un commentaire de S. Pinsker (Odessa, 1869). — *N° 1087*[17] : sur Jacob b. Jacob, qui n'est pas identique avec Jacob Nazir, et ses ouvrages cabbalistiques, voir aussi Steinschneider, *H. B.*, XVII, 36. — *N° 1093* : les deux écrits arabes sur l'alchimie sont à ajouter aux manuscrits arabes en caractères arabes décrits par Steinschneider, *Z. D. M. G.*, XLVII, 335 et suiv. — *N° 1099* : sur l'ancien propriétaire de ce manuscrit, Guedalia b. Joseph Férouz, voir encore ma note additionnelle, *M. G. W. J.*, LX, 150. — *N° 1101*[1] : du אלדרה אלמנתכבה, M. Marx a tiré des morceaux midraschiques tout à fait curieux (*J. Q. R.*, N. S., VII, 130-135). — *Idem*[3] : de ce commentaire midraschique des Lamentations, il résulte une fois de plus qu'on a longtemps connu au Yémen des ouvrages qui ne se sont pas conservés ailleurs, tels que le commentaire de Saadia sur ce livre. La citation de Tanhoum se trouve dans l'original arabe, éd.

Cureton, p. 10. Le mot טונטוריין ne cache-t-il pas l'arabe *ṭounṭoûr*, « bonnet long et pointu » ? — *Idem* [6 et suiv.] : cf. Steinschneider, *Arab. Liter. der Juden*, § 230. — *N° 1085*[3] : le פלפול על זמן זמנים זמניהם appartient au début du XVIIIe siècle, v. Liber, *R. E. J.*, LVIII, 150-151.

Les fragments de la Gueniza (*n°s 1124 à 1138*) présentent, comme toujours, un multiple intérêt, surtout les documents et les lettres. Les premiers proviennent pour la plupart de l'Egypte ; ils datent des XIe-XIIe siècles et nous y rencontrons des noms connus par ailleurs. Tel est en particulier le cas pour le n° 1126. Dans l'acte n° II, le nom du témoin qui manque doit peut-être être restitué ainsi : [אהרן הכהן] ברבי חלפון צבֹ׳ (l. נבֹ׳), car un personnage de ce nom signe, dans le ms. Bodl. 2836[28], comme témoin avec Abraham b. Nathan et une autre fois avec Meborakh b. Nathan. Le premier, Abraham, est mentionné dans le דכרן טב du n° 1131[3] comme חמדת הישיבה et comme fils de מרנו ורבנו נתן השביעי בחבורה (dans le ms. Bodl. 2878[29], il est qualifié de אלשיך אבו אסחק אברהים חמדת הישיבה בן ר׳ נתן השביעי ז״ל). Le second, Meborakh b. Nathan, était un membre assez connu du tribunal rabbinique de Fostât à l'époque de Maïmonide (voir mon *Il Nome Meborak*, p. 5) et sa signature paraît ici dans des documents des années 1128-1173. Dans le n° III (de l'an 1128), nous trouvons Halfon ha-Lévi b. Manassé, qui figure dans plusieurs documents de la Gueniza conservés à la Bodléienne (voir l'Index, *s. v.*), ainsi que dans le document édité par B. Chapira dans les *Mélanges Hartwig Derenbourg*, p. 122. Le Jacob ha-Cohen mentionné dans l'acte V (de 1162), qui y signe une lettre de divorce avec Meborakh b. Nathan, signe aussi avec le même la lettre de divorce du ms. Bodl., 2855[15] ; ici, il accompagne encore Samuel ha-Lévi b. Saadia, qui signe dans notre manuscrit l'acte VIII (de 1173).

A l'histoire des Gueonim palestiniens se rapporte d'abord la lettre du *n° 1127*, écrite le 13 tamouz 987 après la destruction du Temple (28 juin 1056) et signée par קטון תלמידי שלם צדוק הכהן ביר׳ אליהו נין שלמה ראש היש׳ מבקתב׳(?), c'est-à-dire par un des disciples de Jérusalem, Çadok ha-Cohen, etc. Ce Çadok était un fils du gaon palestinien Elia b. Salomon, qui exerçait ses fonctions de 1062 à 1085, ce qui explique qu'Elia n'est pas encore appelé gaon dans cette lettre (voir mon *Babylonische Geonim*, p. 93, et les passages indiqués dans la note 3). — Salomon ha-Cohen הנקרא בגאון יו׳ ...ביר׳ גאון נין גאון נכד אהרן קדוש יו׳ זקל, auteur de la lettre *1131*[1] (datée de 1116), était un frère d'Ebiatar, le dernier gaon palestinien, et exerça ses fonctions, à ce qu'il semble, en Egypte. Cette académie est aussi appelée שער הישיבה par le fils de Salomon, Maçliah (voir *Babylonische Geonim*, p. 102). Le destinataire de la lettre, Oulla b. Joseph ha-Lévi, est connu par ailleurs (voir mon *Schechters Saadyana*, p. 17, *s. v.*). On ne sait ce que signifie ici חדרך en Syrie. Salomon y aurait-il séjourné avant son arrivée en Egypte ? Nous avons une lettre de la Gueniza provenant de חדרך et datée de 1127 (v. *Babyl. Geonim*, *l. c.*, n. 2). *N° 1132*[2] : le שמואל הנגיד הגדול נגיד הגולה mentionné ici est Samuel

b. Hanania, l'ami de Juda Halévi, qui fut en fonctions de 1143 à 1159 (v. *ibid.*, p. 103). — *Id.*[3] provient également de Fostât (à cause de שער הישיבה) et émane peut-être du tribunal du fameux Zouta (voir *ibid.*). Le n° IV vient en effet de Fostât et remonte à la première moitié du XIIe siècle, attendu qu'il existe à la Bodléienne des documents de la Gueniza qui émanent de l'auteur aussi bien que du destinataire de cette lettre et qui sont de cette époque (voir l'Index, *s. v.* ; le ms. 2834[31] contient une lettre arabe de Tobia b. Ali ha-Cohen à Nathan b. Salomon ha-Cohen, peut-être une réponse à notre lettre). — *N° 1133*[2] : l'auteur de cettre lettre est Israël, fils de Samuel b. Hofni, et qui, d'après les dernières recherches, a succédé à son père dans le gaonat, v. *J. Q. R.*, N. S., VIII, 7, 364. — Le *n° 1135*[1] a été édité par moi dans cette *Revue*, LI, 53 et suiv., et examiné en détail. Les observations de Marmorstein (*J. Q. R.*, N. S., VIII, 9) sont infirmées par le fait que le titre *roch yechiba chel gôlah* ne peut désigner ici que des gueonim égyptiens, par opposition aux palestiniens, qui sont qualifiés de *roch yechibath gueon Yaakob*. — *Idem*[3] : ce sont les descendants de Maïmonide qui sont énumérés ici : Abraham (אלנגיד רבינו אברהם) avec les années 1212-1238, son fils David (סידנא ר' דוד), né en 1222 (lire 1212), nommé naguid en 1238 ; puis les fils de celui-ci : Abraham, né en 1246, et Salomon, dont la date de naissance était inconnue de l'auteur (ולם אחקק תאריך ולאדתה אלי אלאן), mais qui, d'après Sambari, est né en 1248 (v. Brann, *M. G. W. J.*, XLIV, 23-24). La désignation אבו אלמעאלי ולד אלשיך אלתקה אבו אלמחאסן אללוי pourrait s'appliquer au neveu de Maïmonide, mais celui-ci se serait appelé Joseph ibn Abd-Allah, v. Kaufmann, *R. E. J.*, VII, 152. — *N° 1137* : Yéfet b. Tikwa, qui est nommé ici, était possesseur d'un commentaire arabe d'un piout de Saadia (*Saadyana*, éd. Schechter, n° XXV, r°, l. 1); ici nous apprenons à connaître sa *kounya* et son époque (1151). Des deux témoins, l'un, Berakhoth b. Joseph, qui signe aussi comme témoin une ketouba à Fostât en 1185 (ms. Bodl. 2821[16b]), était un poète liturgique (v. *ibid.*, 2806[9], et mon *Il Nome Meborak*, p. 18) ; l'autre, Nathan b. Chemaria ha-Cohen, signe un document en 1148 (voir *ib.* 2834[17]). A titre de membres du tribunal, figurent comme signataires, outre Meborakh b. Nathan que nous connaissons déjà, Jacob b. Abraham et Ephaïm b. Mechoullam ; tous deux signent aussi comme témoins un document de 1153 (*ibid.*, 2806[4]).

N° 1145 : voir la description détaillée de Marx, *J. Q. R.*, N. S., VII, 135-136. — *N° 1155*[3] : à remarquer les additions au commentaire de Job, XL, 25 et suiv., attribuées aussi dans ce manuscrit à Jacob Nazir (voir Rosin, *R. Samuel ben Meir als Schrifterklaerer*, p. 15 et suiv.). Quant au commentaire d'Ezra-Néhémie et des Chroniques, on sait qu'il n'est pas de Raschi. — *N° 1159* : l'ouvrage שתילי זתים, qui porte aussi sur le Yoré Déa, est attribué par Sappir (*Eben Sappir*, I, 101 *b*) à Yahya Câlih, alors que notre manuscrit le connaît seulement comme l'auteur du שושנת המלך. Le propriétaire du n° 1161 pourrait être un fils de ce Yahya. — Le *n° 1166* est le *Lékah Tob* de Tobia b. Eliézer.

Les chartes hébraïques dont le texte est reproduit dans les n°s 1177-1206 proviennent toutes d'Angleterre avant l'expulsion des Juifs, à l'exception du n° 1203 qui est intercalé là sans raison : c'est la description d'une ketouba de Gibraltar de l'année 1786. Ces chartes sont connues d'ailleurs (à l'exception des n°s 1179, 1196, 1197, 1200, 1204 et 1206) par l'édition de Davis (cf. *R. E. J.*, XVI, 297 et XVIII, 151). On trouvera dans le compte rendu du présent Catalogue par M. Marx (*J. Q. R.*, N. S., VII, 137) une table de concordance avec les n^os de Davis.

A cette section est jointe un volume de X tables, qui se rapporte à toute la 3e partie du Catalogue. Comme on n'a indiqué au bas des tables que les n^os d'entrée et la date de chaque manuscrit, mais non les n^os du Catalogue, je vais combler cette lacune :

Table I contient une page du n° 737[1], סודי גליא d'Elazar Rokéah, écrit en 1515.
— II, un feuillet du n° 888 : *Historia animalium* d'Aristote dans la trad. hébr. de Samuel ha-Lévi Aboulafia, écrit au XIVe-XVe siècle.
— III, un feuillet du n° 896[1] : probablement un autographe des traités philosophiques du caraïte Ali b. Souleymân en caractères arabes, écrit par conséquent en 1072, ce qui en ferait un des plus anciens manuscrits.
— IV, une page du n° 904[1] : *Moré Neboukhim* de Maïmonide, écrit en 1273.
— V, une page du n° 926[1] : fin du chapitre 49 et commencement du chapitre 50 du *Tahkemoni*, écrit en 1282 (donc un des plus anciens manuscrits de cet ouvrage).
— VI, un feuillet du n° 949[2] : poème persan de contenu biblique, par Mousnawi, du XVIe siècle.
— VII, une page du n° 950[1] : Lexique de Menahem (commencement de la lettre ק), écrit en 1091.
— VIII, une page du n° 1001 : אקלידס, écrit au XVe siècle.
— IX-X, deux feuillets du n° 1056 dont il a été question plus haut : enluminures et illustrations, une merveille de calligraphie.

D'après la note préliminaire qui figure en tête du tome I, le Catalogue devait être achevé en trois tomes. Mais il va falloir en publier encore un 4e. A part 65 manuscrits samaritains, il reste à cataloguer plus de 70 manuscrits hébreux nouvellement acquis, qui sont énumérés dans une courte préface du Dr Barnett, directeur de la Section orientale du British Museum[1]. En outre, il manque encore une introduction générale et différents Index ; ces derniers sont particulièrement importants et devraient

1. Cette préface manque dans mon exemplaire ; je ne la connais que par le compte rendu de M. Marx (*l. c.*, p. 123).

être dressés à tous les points de vue. Il est désirable que ce volume final paraisse le plus tôt possible ; nous possèderons alors un des plus importants instruments de travail pour la connaissance des manuscrits hébreux. La direction du British Museum ainsi que l'auteur du Catalogue auront droit à la reconnaissance de tous les amis de la science du judaïsme.

Varsovie, le 10 mars 1920.

SAMUEL POZNANSKI.

CONDAMIN (A.). **Études bibliques. Le livre de Jérémie.** Traduction et Commentaire. Paris, Lecoffre, 1920, in-8° de XLV et 380 p.

Dans cette *Revue* (t. L, p. 296-298), M. Julien Weill a donné un compte rendu de l'ouvrage du même auteur sur Isaïe, paru en 1905. Les observations de M. W. s'appliquent avec la même justesse au nouveau volume. On y retrouve la théorie de la strophique, d'après laquelle les prophéties poétiques se diviseraient en strophes comprenant des groupes de vers composés de deux ou plusieurs membres de phrase. L'auteur, estimant (p. XXVIII) que la métrique hébraïque n'est pas rigoureusement établie, admet que les vers n'ont pas un nombre fixe de pieds, que les membres de phrase sont ou ne sont pas parallèles et que les groupes contiennent plus ou moins de vers. Dans ces conditions, la construction des strophes est assez élastique. On ne doit donc pas s'étonner que M. Condamin voie des poèmes (p. ex. ch. I, v. 9-10, 15-19) là où nous ne voyons que de la simple prose. Cependant, en général, il distingue très bien les morceaux poétiques des morceaux prosaïques.

Il serait à désirer qu'un exégète examinât la question de savoir pourquoi les prophètes écrivent tantôt en vers et tantôt en prose et si les discours qu'ils prononçaient en public étaient des poèmes. On pourrait aussi approfondir plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici le problème de l'emploi de la première et de la troisième personne. Autant que nous sachions, on n'a pas remarqué que les visions sont toujours racontées à la première personne. Cela indiquerait qu'il y avait des règles littéraires traditionnelles.

Il devait y avoir aussi des thèmes traditionnels que les prophètes traitaient chacun à leur manière. L'étude de ces thèmes mériterait d'être creusée plus encore que celle des dates ou de l'authenticité, sur laquelle s'acharnent les critiques et leurs adversaires, et qui, dans le livre de M. Condamin, sont examinées avec une suffisante impartialité.

En ce qui concerne la critique interne, qui essaye de restituer le texte primitif, l'auteur attaque avec assez de violence les corrections proposées par les modernes, notamment par Duhm. Il reconnaît cependant qu'il y

en a de justifiées, et on trouvera chez lui d'assez nombreux passages où l'auteur admet des altérations, des additions ou des interversions, p. ex. III, 14-22 (p. 33) ; IV, 11-13 (p. 39) ; V, 29 (p. 50), etc.

Le livre de M. Condamin est surtout utile en ce qu'il reproduit les explications d'un grand nombre d'exégètes, dont les œuvres ne sont pas à la disposition de tous les travailleurs. L'auteur a lu et consulté une foule de commentaires sur Jérémie. Nous ne lui reprocherons pas d'avoir négligé la *Revue des Etudes juives*, ou du moins les notes exégétiques et grammaticales que nous y avons publiées. Il aurait pu y voir que dans Jér., X, 3, il doit y avoir une lacune (voir t. XXXIII, p. 306) et que *mah'lemîm* dans XXIX, 8, n'a pas besoin d'être corrigé en *h'olemîm* (t. LII, p. 269). Ces notes, quand elles ne sont pas signalées dans les grammaires ou dictionnaires usuels, passent inaperçues. Quoi qu'il en soit, l'œuvre de M. Condamin peut rendre de réels services à ceux qui, en étudiant la Bible, veulent être au courant de l'exégèse conservatrice et critique.

MAYER LAMBERT.

D. SIDERSKY. **La Stèle de Mésa.** Index bibliographique. Paris, Leroux, 1920, 34 pages (extrait de la *Revue archéologique*).

A l'occasion du cinquantenaire de la découverte de la stèle de Mésa, par M. Clermont-Ganneau, M. Sidersky a consacré au célèbre monument un travail qu'il intitule modestement « *Index bibliographique* ». En fait, la liste des articles concernant la stèle n'occupe que 11 pages sur 31. Dans les vingt premières, l'auteur retrace l'histoire de la découverte, reproduit les premiers articles de Renan sur l'importance de la stèle, expose comment la pierre a été restaurée et résume les travaux relatifs à la lecture de l'inscription. Il donne ensuite une transcription du texte en hébreu carré, et le traduit en y ajoutant des notes de lecture, une étude sur la langue moabitique, une seconde traduction en hébreu vocalisé suivie d'une courte discussion sur l'authenticité de la stèle. L'index bibliographique est accompagné d'une reproduction de la pierre en héliogravure reproduite d'après les monuments palestiniens de R. Dussaud. Il y a probablement peu de lacunes dans l'index ; mais il eût été, à notre avis, préférable que la liste fût dressée dans l'ordre chronologique, car ceux qui voudraient suivre les progrès de l'interprétation de la stèle auraient trouvé commode de savoir comment les différentes publications se sont succédé. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage de M. Sidersky est une source très utile de renseignements sur la stèle de Mésa.

Nous signalons deux fautes d'impression dans l'index : l. 14, n° 80,

lire 1909 pour 1809, et p. 25, n° 96, 1871 pour 1861. Dans la traduction hébraïque l. 14 et 25, il aurait fallu *bor* et non *beér* pour correspondre à la traduction par « citerne ». Il nous semble aussi qu'il vaudrait mieux, l. 25, lire *karatti hammikratot* « j'ai coupé (c'est-à-dire tracé) les tranchées » au lieu de *karîti* « j'ai creusé ».

M. L.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Revue, LXX, 101-104[1]. — Ayant fait, il y a quelques années, une copie attentive de l'importante lettre provenant de la Gueniza que la *Revue* a récemment publiée, j'apporte à ce texte les corrections suivantes : P. 101, l. 2 de l'hébreu, au lieu de יחי', lire יחי; l. 5, lire האגרת; l. 6, וכי ב...ה נקבו, lire בי[רכנו] הנקבו בשמות[2]; l. 7, au lieu de כרוב, lire ברוב; l. 8, après רחמיו, insérer וחסדיו; l. 9, au lieu de גם, l. וגם; l. 12, אש (telle est l'orthographe dans le manuscrit) signifie 1300 de l'ère des Sél.; לר יוסף est très probablement une note du copiste indiquant que la lettre qui suit est de R. Joseph (ibn Abitour, voir mes remarques dans *J. Q. R.*, n. s., VII, p. 475, note 20) ; l. 14, au lieu de תפארה, lire הפאר; au lieu de הנבדל, l. הנבחר; l. 15, au lieu de העוז, l. מעון, l'habitation (de Dieu, c'est-à-dire le sanctuaire) ; au lieu de גאונים, l. גאונין; partout au cours de sa lettre, Ibn Abitour change le ם du pluriel masc. en ן, à la manière araméenne ; il va même jusqu'à écrire בני אדן pour בני אדם ! (v. plus bas) ; au lieu de מוכתרין, l. הנכתרין; l. 19, au lieu de ושלא (?) ותד, l. רב[ולא יח] היתד, « que la cheville ne soit pas écartée », etc.; l. 21, au lieu de מר', l. מר ; avec la ligne 23 commence le fol. 1, *verso* : la dernière ligne du *recto* est répétée en tête du *verso*. — P. 102, l. 1, au lieu de טפוחים, l. טפותים (double pluriel de טפה, goutte) ; au lieu de ובעלי, l. וכעלי « et comme les feuilles » ; au lieu de ויעצים סלה עד, l. ויעצם סלה ועד ; l. 2, א...ותו doit se lire אחותו (אחוה, fraternité) ; l. 3-4, au lieu de וחשש בשוקט, l. והשש בשקט, « et celui qui se réjouit dans la tranquillité » ; l. 4, של' = שלום ; au lieu de ורבה, lire ורבת ; l. 9, au lieu de בשמעו, l. בשמחתו ; l. 10, au lieu de עליון, l. עליו ; au lieu de שחסדו, l. מחסדו ; l. 12, lire והצריכני ; l. 13, au lieu de דברי שאינן, l. דברין שאיני, « des paroles que je ne dois pas mentionner » ; l. 15, au lieu de מאש' עליון, l. מאש עליו (מאש = מאשר « pour accomplir le devoir qui

1. Nous avons supprimé dans ces notes ce qui faisait double emploi avec les corrections déjà indiquées par M. Marmorstein (t. LXX, p. 223).

2. Cf. Nombres, I, 17, etc. L'expression הנקבו בשמות est employée comme un nom composé ; de là la présence anormale de l'article défini.

lui incombe vis-à-vis de son Créateur »); l. 16, au lieu de שהסדירו, l. הסדירו[רב]; l. 17, le « Talmud du Rosch Yeschiba » signifie le Talmud que le Gaon connaît si bien; l. 18, au lieu de מוחה, l. מחה[מ], et de même à la fin de la l. 19; l. 20, lire העולם; l. 22, au lieu de ירא, l. ויראו; à la l. 23 commence le fol. 2 *recto;* entre les feuillets il y a une lacune; l. 24, au lieu de למיקל, l. למיקם; l. 25, au lieu de דקבל, l. קביל; au lieu de כהדין, l. בהדין; l. 26, la référence à M. *Ketoubot*, VI, 1 est tout à fait hors de propos. On trouve un passage analogue dans Tos. *Kiddouschin*, I, 11; l. 28, au lieu de כתקון, l. כתקונן; ממרי doit se lire ממרי' (= ממרינו); l. 31, au lieu de שם, l. שמ (= שמים). — P. 103, l. 4, au lieu de בי, l. כי; l. 5, au lieu de וממני, l. ומנמנו; au lieu de כי לפי, l. לו כפי; au lieu de עד, l. ועד; l. 7, au lieu de רשע, l. הרשע; l. 8, au lieu de כפני, l. בפני; au lieu de אדן חנשמעין, l. אדם הנשמעין; l. 9, ליחות semble venir de l'araméen חֲוָא, donner une opinion; l. 12, au lieu de [(?) ולגזס] (?) ולגים, l. ולגזם, « menacer »; l. 13, מדינו signifie « de sa religion » (de l'arabe *dîn*); au lieu de רעות, l. רעה; l. 15, pour אם מביתין, l. עם מביתיו, « avec des gens de sa maison » (מִבֵּיתָיו est une forme grammaticale singulière, mais le sens est clair); l. 16, au lieu de לפטרו, l. לפוטרו; au lieu de מיי, l. מִרוֹי; à la l. 17 commence le fol. 2, *verso;* au lieu de [ו]ההלך, l. [ו]חזר; au lieu de מנידין, l. [מצ]ורין; l. 18, au lieu de אכן, l. אבן, « ceux qui roidissent sa face (comme) une pierre »; l. 20, au lieu de לישגיח, l. משגיח; l. 22, au lieu de יקראני, l. יקראנו; l. 24, au lieu de דבינין, l. דביניה; au lieu de קדמו, l. קראו, « ils ont lu »; l. 25, בני אדן est pour בני אדם (!); l. 26, au lieu de של שלום, l. של כלום; l. 27, au lieu de בה, l. בהן; l. 28, au lieu de קטיעת, l. [ם]קטיעי; l. 29, le commencement est très endommagé; au lieu de [?לפי] אמור אמריו, l. אמור אמרתי כי לפני; l. 30, au lieu de ושיחזיק, l. ושיחק; l. 31, après פנים, ajouter הרבה; après בדבר, l. וחזרה מחשבתו עכיו בעוז אלהינו; la l. 32 est très abîmée; l. 33, au début, lire ברחמי שמי' (= בשמים) שמאל..ו לידי; au lieu de ואלים, l. ואים (= ואלהים). — P. 104, l. 1, lire יפר את עצתם ומשום; au lieu de מי חייב, l. מיחייב; l. 3, lire ירחמם אל[ו (= אלהינו) הי[תה; l. 4, au lieu de יוכל, l. נוכל, « nous ne pouvons »; l. 6, au lieu de לכך, l. ולפי; l. 7, au lieu de לגניי, l. לפניי (mais cette lecture est incertaine); au lieu de עות, l. לו; l. 8, au lieu de לכבו להטות, lire בו... להנות; l. 9, lire של אל של: שלום אל שלום = ונלוויו וטופליו ותלמידיו.

Voilà pour les corrections de texte. M. Marmorstein fait erreur quand il dit en note (p. 104, n. 1) : « ... Il semble que Hanoch, et non Joseph ibn Abitour, alla de ville en ville pour obtenir l'annulation de l'excommunication. » Tandis que nous voyons clairement dans la lettre qu'Ibn Abitour s'est arrêté en Palestine et ultérieurement en Egypte, il n'est dit nulle part que Hanoch ait jamais jugé nécessaire de quitter l'Espagne. Pareille supposition est tout à fait invraisemblable, puisque

Hanoch l'emporta sur Ibn Abitour et obtint la succession du rabbinat de Cordoue. Seul Ibn Abitour dut prendre le bâton de pèlerin. En Egypte (Fostat), un partisan de Hanoch entra en conflit avec Ibn Abitour, lequel l'excommunia. Ce partisan essaya d'esquiver l'excommunication en faisant appel à Schemarya b. Elhanan. Mais cela ne servit à rien. Le même personnage produisit publiquement un jour de sabbat la copie d'une lettre amicale envoyée par le Gaon Samuel Haccohen à Hanoch pour prouver que l'adversaire d'Ibn Abitour en Espagne était tenu en estime. Mais Ibn Abitour répliqua que la lettre avait été écrite avant sa visite au Gaon et, conséquemment, avant que ce dernier eût eu connaissance de la folie et de la faiblesse d'esprit de cet homme (Hanoch). Mais, après coup, le Gaon changea de sentiment (telle est la signification des lignes 27-31 de la p. 103, corrigées comme ci-dessus). Pour la discussion complète de ce fragment, voir notre *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fâtimid Caliphs*, 1920, p. 67-69. — *Jacob Mann* (Londres).

Le Gérant : Julien Weill.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DU MARÉCHAL-FOCH.

LE CIMETIÈRE JUIF DE MONTEVERDE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT [1]

La genèse de cette publication a été longue et laborieuse.

Le cimetière juif de la *Via Portuensis* (route de Rome à Portus Augusti), situé à quelque distance de la *Porta Portuensis*, dans le flanc du coteau dit *Monteverde*, a été découvert une première fois par Bosio en 1602 [2]. L'emplacement en fut bientôt comblé et oublié.

Retrouvé sans bruit vers 1748, il fournit plusieurs inscriptions importantes qui émigrèrent dans divers musées et figurent depuis lors dans tous les recueils d'épigraphie judéo-romaine [3]. Puis, de nouveau, le temps et les terrassiers firent leur œuvre ; le Monteverde fut regagné pour la culture et reperdu pour l'archéologie.

Enfin, en 1904, troisième découverte accidentelle : trouvailles d'amateurs, puis fouille régulière et scientifique, dirigée et payée par Nicolas Müller, professeur de théologie à l'Université de Berlin. Les propriétaires du terrain, les marquis Pellegrini-Quarantotti, firent don au pape du produit des fouilles, et la plupart des inscriptions déterrées furent, avec quelques ornements figurés, transférées au Musée chrétien du Latran. Là, sous la direction de Müller, elles

1. *Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom, entdeckt und erklärt von D. Dr. Nikolaus Müller — nach des Verfassers Tod vervollständigt und herausgegeben von Dr. Nikos A. Bees... mit 173 Abbildungen im Text.* Leipzig, 1919, Harrassowitz, in-4°, 186 p.

2. Bosio, *Roma Sotterranea*, lib. II, cap. XXII (Rome, 1632), p. 141 suiv.

3. Les originaux, jadis pour la plupart au musée Borgia à Velletri, sont actuellement dispersés entre le Musée National de Naples, le Musée Capitolin, la Basilique Saint-Paul et le Musée du Latran.

ont été installées dans une salle spéciale, aménagée, *mais non pas ouverte au public*, dès 1907. La catacombe elle-même, malheureusement laissée à l'abandon, paraît s'être éboulée en grande partie, entraînant dans sa ruine quelques textes restés en place.

***

Nicolas Müller s'était naturellement fait réserver la publication du résultat de ses fouilles : rien de plus légitime, à condition qu'une publication pareille ne se fasse pas trop longtemps attendre. Or, tel ne fut pas ici le cas. Environ quatre ans après la terminaison des fouilles, le 28 décembre 1908, Müller fit à l'assemblée générale de la *Gesellschaft für Förderung der Wissenschaft des Judentums* une lecture sur l'histoire et l'exploration de la catacombe ; il décrivit en détail la topographie du cimetière, la variété incomparable des types de sépultures, leur aménagement et leur décoration, le mobilier funéraire (bracelets, amulettes, vases, lampes), bref, tout le côté archéologique de la question. Quant aux trouvailles épigraphiques, Müller classait et commentait bien les informations nouvelles qui en résultaient, mais il ne donnait pas le texte des inscriptions, sauf une douzaine, reproduites en fac-similé. La lecture de Müller fut renouvelée, en italien, le 24 avril 1909, devant l'Académie pontificale d'archéologie. Ce mémoire, très intéressant, n'a été publié dans le texte allemand qu'en 1912 [1], l'année même de la mort de Müller, et, dans le texte italien, qu'en 1915 [2]. Entre temps, Müller préparait, sans hâte, la publication complète des inscriptions, toujours soigneusement cachées aux intéressés, à l'exception des quelques textes reproduits dans le mémoire, ou communiqués par privilège à Schürer, ou même publiés par divers savants allemands [3].

La mort surprit le professeur berlinois, le 2 septembre 1912, avant la conclusion de son travail. De longs mois se passèrent avant qu'on se fût entendu sur les voies et les moyens de compléter et de publier son manuscrit inachevé. En 1914, d'accord

1. *Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom, der älteste bisher bekannt gewordene jüdische Friedhof des Abendlandes* (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Leipzig, 1912).

2. *Il cimitero degli antichi Ebrei posto sulla Via Portuense*, etc... (Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di archeologia, série II, tome XII ; Rome, 1915).

3. Deux par Bormann (*Wiener Studien*, 1912, p. 358 suiv.) ; onze (latins) par Max Riba (*Jahresbericht* du Gymnase de Wiener Neustadt, 1914).

avec la famille, le séminaire pour l'étude du Nouveau Testament à l'Université de Berlin prit l'affaire en mains et s'assura le concours financier de la *Gesellschaft für Förderung der Wissenschaft des Judentums*, pendant allemand de notre Société des Etudes Juives. Un élève de Müller, le Grec germanisé Nikos Béïs, fut chargé de mettre au point le travail de son maître et entreprit, à cet effet, le voyage de Rome, où il revisa soigneusement les originaux encore subsistants. Mais ici, nouvelle complication. La guerre mondiale éclate. L'Italie, d'abord neutre, met bientôt un doigt, puis deux, puis tout le corps dans le redoutable engrenage. La politique a des répercussions curieuses sur le sort de la publication projetée. Le directeur du Musée du Latran, Orazio Marucchi, ne crut manquer ni à ses engagements, ni à son amitié pour feu Müller, en faisant publier en 1915, par son gendre Schneider-Graziosi, les épitaphes du Monteverde [1], coupant ainsi l'herbe sous le pied de M. Béïs. Celui-ci se plaint vivement de cette « grave déloyauté », et assure, en outre, que la publication de M. Schneider fourmille d'erreurs et d'omissions, attestant l'incompétence de son auteur. Nous pouvons, sans scrupule, laisser aux intéressés le soin de vider cette querelle... d'anciens alliés. Quoi qu'il en soit, les circonstances et la difficulté de compléter son dossier retardèrent de nouveau et considérablement la publication « définitive » de M. Béïs, et c'est ainsi qu'elle n'a vu le jour qu'en 1919, quinze ans après la découverte des textes qu'elle enregistre !

Le plus piquant de l'histoire, c'est que, à peine le volume de Béïs paru, il s'est trouvé incomplet. Dans les *Notizie degli Scavi* de 1919 (vol. XVI, fasc. 1-3, p. 60 suiv.), R. Paribeni annonce que, au cours de travaux de mine, de nouvelles galeries du cimetière se sont effondrées et que, à cette occasion, vingt-cinq [2] inscriptions inconnues ont été mises au jour. Et il publie ces inscriptions sur lesquelles M. Clermont-Ganneau a aussitôt appelé l'attention des savants (*Revue archéologique*, 1920, p. 325) dans un article où il ignore, d'ailleurs, encore la publication de Béïs. Plusieurs des nouveaux textes sont importants ; j'en tiendrai compte dans la suite de cet article au même titre que des inscriptions du recueil Béïs, dont ils sont le complément indispensable... en attendant de nouvelles glanures.

1. *La nuova sala giudaica nel Museo Cristiano Lateranense* (*Nuovo Bullettino di archeologia cristiana*, XXI, 1915).

2. Ou plutôt vingt-quatre, car M. de Ricci a reconnu que 7 et 9 se raccordent exactement.

***

La publication de Béïs, plus complète que celle de Schneider, embrasse 185 numéros (dont 135 gravés sur marbre) ; Müller évaluait à 191 le nombre des inscriptions sorties de la nécropole : M. Béïs n'explique nulle part la raison de cette différence [1]. Müller lui-même n'avait commenté que 128 numéros. Béïs reproduit textuellement le commentaire de son maître, en y joignant entre crochets ses propres remarques ; il a rédigé lui-même le commentaire des 57 autres inscriptions, qui comprennent notamment les 12 textes connus dès le XVIIIe siècle. La plupart des inscriptions sont accompagnées de fac-similé photographiques, généralement très bien exécutés, qui permettent de contrôler les transcriptions de l'éditeur. Chaque notice comprend aussi des indications précises sur les dimensions et la matière du monument, les circonstances et le lieu de sa découverte ; malheureusement, ces dernières indications ne seraient compréhensibles qu'à condition d'avoir sous les yeux un plan de la nécropole, et M. Béïs n'en a point publié, jugeant insuffisants les documents légués à cet effet par M. Müller ; il renvoie le lecteur au plan, de provenance inconnue (!), qui accompagne l'édition italienne du mémoire provisoire. Cette édition ne m'a pas été adressée ; je n'en parle que par ouï-dire.

Le commentaire de Müller est surtout descriptif. Le détail archéologique (emblèmes, bordures, etc.) l'a visiblement plus intéressé que les données historiques et surtout linguistiques ; sa documentation épigraphique, je dois le dire, paraît assez incomplète, sa divination médiocre. M. Béïs s'est efforcé de combler ces lacunes et, en qualité de spécialiste du néo grec, a développé, souvent même plus que de raison, le commentaire grammatical. Pour l'hébreu, pour l'exégèse religieuse et historique, il a largement mis à contribution la collaboration de Deissmann et de plusieurs autres érudits. Le tout, avec ses index abondants, sa bibliographie minutieuse [2], constitue un travail consciencieux, fortement documenté, mais prolixe, sans

1. Il semble bien (p. VII) que Müller comptait dans son chiffre de 191 les deux inscriptions C. I. L. VI, 4, I, n°s 29.761-2 (provenance incertaine) et deux verres dorés acquis par le Musée de Berlin. Mais cela ne ferait encore que 189 numéros au lieu de 191. Notons qu'avec la récolte Paribeni le chiffre des inscriptions publiées s'élève maintenant à 209.

2. Où l'on est heureux de voir citer très souvent l'ouvrage de feu Juster, dont j'ai rendu compte ici même, *Revue*, LXX, p. 93 suiv.

originalité ni décision, d'une rédaction souvent confuse et où l'esprit critique fait parfois défaut. L'impression et l'aspect général de la publication feraient honneur à l'éditeur si le brochage n'était si précaire qu'une reliure immédiate s'impose sous peine de destruction.

***

Il ne faudrait pas se hâter de conclure du chiffre imposant des « numéros » de ce *Corpus* que l'ouvrage de Béïs apporte vraiment 185 documents *nouveaux* à l'étude de l'épigraphie juive. Tout d'abord, il faut en défalquer les inscriptions de la catacombe de Monteverde connus depuis le XVIIIe siècle et dont j'ai déjà parlé (nos 173-184); ensuite, au moins une douzaine de fragments, ou indéchiffrables ou même anépigraphes; enfin, et surtout, il est certain que bon nombre d'épitaphes païennes se sont glissées dans la collection, le plus souvent en raison de l'emploi de plaques toutes taillées et déjà inscrites, arrachées à d'anciennes sépultures, et utilisées pour l'édification des « sarcophages » juifs maçonnés, qui sont assez nombreux dans cette nécropole. M. Béïs en tombe d'accord, mais le nombre de documents qu'il élimine à ce titre est, à mon avis, encore inférieur à la réalité. J'estime que toutes les inscriptions *latines* qui ne portent pas en elles-mêmes la preuve de leur origine juive, soit par les formules, soit par l'onomastique, soit par les symboles, doivent être tenues, *jusqu'à preuve du contraire,* pour païennes, et j'en ai compté environ vingt de ce genre sur trente-huit [1]. Au point de vue des déductions historiques, il est bien plus dangereux d'assigner une origine juive à un texte douteux qu'une origine païenne.

Le cimetière de Monteverde, à en juger par sa situation, servait

1. Nos 4, 13, 43, 86, 95, 100 à 105, 144, 146, 150, 153 à 156, 165, 169. A propos du n° 4, M. Béïs assure, d'après N. Müller (*Le Catacombe degli Ebrei,* p. 53), que la formule D(is) M(anibus) S(acrum) se rencontre sur des inscriptions « indubitablement juives (C. I. L. VI, 29.760; VIII, 7.530 = *supp. 19.468;* XIII, 2.074-2.076). » C'est une assertion qui m'a paru demander vérification. L'insc. VI, 29.760 (Vogelstein, n° 173) concerne une *metuens*, Maiania Homeridis, non une juive complète; VIII, 7.530 (supp. 19.468) *D. M. — Iuliæ Victoriæ... deæ* n'a rien de juif qu'une restitution hypothétique de De Rossi; XIII, 2.074 n'a rien de juif non plus (Aur. Callista); XIII, 2.076 pas davantage (Aur. Sabbatia). Que reste-t-il? *Rien.* Depuis lors, il est vrai, a paru l'inscr. 22 Paribeni où l'on restitue à la première ligne D [M] et qui se termine par la formule juive *en* (irene e kym) *isis a* (utu) et un cédrat. Mais ce texte mutilé — peut-être regravé — est encore bien énigmatique; il serait imprudent de bâtir sur un fondement aussi fragile.

de sépulture aux Juifs du Transtévère, qui paraissent avoir constitué la plus ancienne et la plus pauvre agglomération juive de Rome (Philon, *Legatio*, 23). Müller estimait, non sans vraisemblance, et soulignait dans le titre de son mémoire, que ce cimetière est non seulement la plus ancienne nécropole juive connue de Rome, mais de tout l'occident. La paléographie confirme cette appréciation, car s'il y a des textes qui descendent certainement jusqu'au IVe siècle, il y en a beaucoup qu'on doit faire remonter au IIe siècle de l'Empire et quelques-uns même à la fin du Ier (1,145,176), ce qui n'est pas le cas à la Vigna Randanini. En même temps qu'il est le plus ancien des cimetières juifs de Rome, le cimetière de Monteverde est le plus riche en textes épigraphiques, quoique, sous le rapport de la conservation, très inférieur à celui de la Vigna Randanini.

Au point de vue de la langue, les inscriptions de notre cimetière se répartissent entre quatre idiomes : grec, latin, hébreu, araméen.

Le grec est à Monteverde, comme dans les autres cimetières juifs de Rome, de beaucoup la langue prépondérante : après défalcation des textes latins douteux, la proportion des épitaphes grecques aux latines est d'environ 5 à 1 ; de plus, les textes latins, à l'exception d'un petit groupe du Ier et du IIe siècle, sont, pour la plupart, de date relativement récente (IIIe-IVe siècles) et portent souvent, après l'épitaphe proprement dite en latin, la formule consacrée ἐν εἰρήνῃ, en grec (nos 26, 76?) ou en caractères latins (22 Paribeni). Quelques textes latins sont même écrits en caractères grecs (nos 13? 163, 180). Tout cela prouve, une fois de plus, que les Juifs de Rome étaient, dans leur grande majorité, originaires de pays hellénisés et conservèrent longtemps en Italie leur langue d'adoption avec la même ténacité que les Juifs *sefardim* de Salonique conservent l'espagnol du temps des Rois catholiques.

L'araméen, écrit en caractères hébraïques à peu près carrés, ne figure que dans un seul texte, la bilingue 50, épitaphe d'Isidora, fille d'un archonte de la synagogue des Hébreux. Le texte araméen se réduit aux mots אסידרה ברת « Esidora, fille de... ». (Il est à regretter que le terme araméen pour ἄρχων ne se soit pas conservé.) L'intérêt de ce texte est de confirmer l'hypothèse que les membres de la « synagogue des Hébreux » étaient d'origine palestinienne et que leur langue maternelle, comme celle de Jésus, était l'araméen.

Les textes hébreux sont un peu plus nombreux, mais pour la

plupart courts et insignifiants [1]. Sur une plaque de tuile est tracé avec de la couleur rouge le mot שלום « Paix » (n° 71). Sur une autre plaque (n° 10), on lit ce même mot suivi de על et d'un nom mutilé qui est, soit *Israël,* soit un nom propre. Enfin, au bas d'un texte déjà connu, n° 177 (l'enfant Judas), on croit lire également ישראל (Israël). Mais la seule inscription hébraïque vraiment intéressante est celle du n° 142 où Littmann lit ces deux lignes :

אניה חתנה *Aniyya hatounna*
דבר כול בריה *debar kol beriyya*

c'est-à-dire : « plainte funèbre, fête de noce — c'est la parole (= *le sort*) de toute créature ». Il y a là sans doute un vieux dicton populaire qui vient enrichir, si peu que ce soit, la littérature hébraïque.

***

L'immense majorité de nos textes consiste en de courtes épitaphes, dont la forme rentre dans les catégories précédemment connues : tantôt c'est une dédicace à la mémoire du défunt faite par ses parents, ses enfants, ses proches, son patron, etc..., tantôt un simple « Ci-gît » (ἐνθάδε κεῖται) suivi des noms et qualités du défunt, parfois de son âge, très souvent de l'acclamation ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ (ou σοῦ), c'est-à-dire *Requiescat* (ou *requiescas*) *in pace,* ou plus simplement ἐν εἰρήνῃ, l'équivalent de l'hébreu שלום. Il y a des types encore plus concis : le nom propre au nominatif, suivi des âge et qualités et de l'acclamation, ou même le nom propre tout court (par exemple n° 47 : ACTHP).

On rencontre çà et là des rédactions plus développées, plus littéraires, dont certains traits sont empruntés à des formulaires païens, par exemple ce dialogue (n° 18) [2] : « Plût au ciel, Justus, mon enfant, — dit un père désolé, — qu'il m'eût été donné, après t'avoir nourri, de t'ensevelir dans un cercueil doré ! Maintenant, ô Seigneur, fais qu'il repose en paix, lui Justus, l'enfant incomparable, à l'ombre de ta Justice ! — (*L'enfant.*) Ici je repose,

1. Encore s'en est-il perdu un, le n° 75 des papiers de Müller, à moins qu'on ne l'identifie avec le n° 142. — Müller attribue tous les textes hébreux à des membres de la synagogue des « Hébreux ».

2. εἴτε σε, Ἰοῦστε τέκνον, etc. Il n'y a pas la moindre raison de suppléer avec Müller, ὦ]εἴτε. Dessau s'en est aperçu, mais Béïs a laissé subsister la transcription fautive.

moi, Justus, âgé de 4 ans et 8 mois, chéri de ceux qui m'ont élevé ». Les enfants d'une femme (appelée probablement en hébreu Beroukha Miriam) lui consacrent cette jolie épitaphe latine (n° 26) : *Benedictæ Mariæ — vere benedictæ — matri et nutrici!* Notons aussi (n° 94) « l'âme innocente » (*anima innox, sic*) du petit « *Inpindius* »[1], mort à 3 ans et 28 jours. Les historiens de la religion juive, les amateurs de rapprochements religieux noteront aussi des formules initiales comme οἶκος αἰώνιος (3 Paribeni), finales comme θάρσει, οὐδεὶς ἀθάνατος (n° 49, 12 Paribeni), μετὰ τῶν ὁσίων ἡ κοίμησις αὐτοῦ (n° 62), μνεία δικαίου εἰς εὐλογίαν (n° 118), εὐψύχει, εὐφρόνει (n° 125), etc.

Comme on est entre soi, dans un cimetière purement juif, la nationalité ou, si l'on préfère, la religion juive du défunt n'est jamais mentionnée. Il y a pourtant des exceptions, par exemple l'épitaphe du « doux hébreu » Eusabbatis-Monimos, Ἑβραῖος καὶ γλυκύς (n° 122)[2], mort âgé de 10 ans. En revanche, si le décédé n'est pas natif de Rome, on indique souvent son *origo*. *Elius* (*sic*) est un juif d'Apulie (n° 99). *Ammias* vient de Laodicée, sans doute la ville phrygienne de ce nom (n° 176) ; *Macedonios* « l'Hébreu » est originaire de Césarée de Palestine (n° 118) ; *Ionios*, autrement dit Ακονε (?), de Sepphoris (n° 74). Il y a là quelques additions à la géographie de la Diaspora, dressée en dernier lieu par le regretté Juster.

Notre recueil apporte aussi quelques compléments précieux à l'histoire des synagogues[3] entre lesquelles se partageait la population juive de Rome. Nous retrouvons d'abord ici les *Augustenses* (Αὐγουστήσιοι, Ἀγουστήσιοι) et les *Agrippenses* (Ἀγριππήσιοι), les *Calcarenses* (Καλκαρήσιοι, Καλκάρησις), les Ἑβραῖοι (n°s 14, 50)[4], tous déjà connus par d'autres documents, puis les *Volumnenses* (Βολουμνήσιοι, n° 106, 2 et 6 Paribeni) dont l'existence avait été seulement déduite de l'inscription C. I. L., VI, 29.756, *synagoge Campi et*

1. Et non Inpendius comme l'imprime deux fois Béïs.

2. Müller voit dans ces Ἑβραῖοι (14 et 122) des membres de la synagogue de ce nom. — L'inscription 122, très nette, présente à la fin un rébus encore non résolu : ἔζησεν ἔτη δέκα I C A. IZ. Que veulent dire ces « dix années qui en valent dix-sept » ? Est-ce que, par hasard, le mot ἑπτὰ serait tombé après δέκα ?

3. A noter n° 111 la forme vulgaire συνγωγή. Dans l'inscription 11 Paribeni, Eléazar est appelé φιλοσυνάγωγος.

4. J'ai déjà signalé l'intérêt de l'inscription bilingue n° 50 qui confirme l'origine palestinienne des Ἑβραῖοι. Mais si Béïs a raison d'écarter l'hypothèse de Derenbourg qui voyait en eux des Samaritains, il est puéril d'invoquer (avec Müller, *Die jüd. Kat.*, 110) comme argument que le texte araméen de cette épitaphe est écrit en hébreu carré et non en caractères « samaritains » !

Bolumni. En revanche, les Βέρνακλοι (nos 110-111) ou Βερνακλήσιοι (no 109), c'est-à-dire les *Vernaculi*, sont nouveaux. Cette communauté devait être formée d'esclaves nés dans la servitude (δοῦλος οἰκογένης, *verna*) et ensuite affranchis : elle fait penser à la synagogue des *libertini* attestée pour Jérusalem (*Actes des Apôtres*, vi, 9). Bormann pense, peut-être avec raison, qu'il s'agit (surtout?) d'esclaves de la maison impériale. Nouvelle aussi la synagogue Τριπολειτῶν (originaires de Tripolis de Syrie?) mentionnée dans l'inscription 5 de Paribeni, et dont l'existence aurait déjà pu être déduite du no 116 de Béïs : Σύμμαχος εἱεροσάρχης Τριπολίτης. En somme, la nécropole était affectée à la sépulture des membres de sept synagogues différentes, alors que, dans la Vigna Randanini, nous n'en trouvons que trois (*Campenses, Suburenses, Herodienses*) dont aucune, fait à noter, n'est représentée au Monteverde. Müller en a conclu avec raison que nous avons ici la nécropole des communautés de la rive droite du Tibre, des *Transtiberini*.

Les inscriptions indiquent toujours avec soin les honneurs ou dignités dont le défunt a été revêtu ; nous retrouvons, en conséquence, ici la plupart des titres et fonctions en usage dans l'organisation des communautés juives de Rome. Pour la magistrature la plus commune, celle d'archonte, l'épitaphe se contente parfois de mentionner le titre sans plus, par exemple no 113, Ἰούδας καὶ Ἰωσῆς (deux frères) ἄρχοντες. Mais plus ordinairement on précise de quelle synagogue il s'agit : Isidora est fille d'un « archonte des Hébreux » (no 50). Aper est archonte des Καλκαρήσιοι ou Chaufourniers (no 107).

On a reconnu depuis longtemps qu'il y avait dans les communautés juives, *suivant leurs statuts*, deux types d'archontat : l'archontat à temps, électif et probablement annuel[1], et l'archontat viager, probablement héréditaire.

L'archonte annuel était rééligible au moins une fois : nous rencontrons un Proculus et un Eupsychos δὶς ἄρχων (no 121, 3 Paribeni), on ne nous dit pas de quelle synagogue ; un Gaudentius et un Pomponius δὶς ἄρχων des Calcarenses (no 108, 4 Paribeni), d'où il résulte que, dans cette synagogue, l'archontat était annuel.

1. Voir l'homélie de saint Jean Chrysostome (?) sur la fête de saint Jean citée par Schürer, § 31, qui atteste que les archontes juifs étaient élus chaque année au mois de septembre. Jusqu'à présent on n'a pas rencontré d'archontes (annuels) dans les synagogues possédant un διὰ βίου : il n'est pourtant pas impossible que cet archonte viager fût le président d'un collège d'archontes annuels.

Quant au terme énigmatique ἐξάρχων, que nous rencontrons ici pour la première fois dans l'épigraphie juive, employé tantôt absolument (n° 11 : *C. Furfanius Iulianus exarchon*), tantôt avec mention de la synagogue (n° 14 : Γελάσις ἐξάρχων τῶν Ἑβρέων), M. Béïs en a fait l'objet ou le prétexte d'une interminable digression (p. 19-20) sur l'histoire du mot ἔξαρχος chez les Grecs et les Byzantins, qui est bien le modèle d'un développement oiseux. Je crois avec Müller que ce terme ἐξάρχων désigne l'archonte honoraire, celui qui n'est plus en fonctions. Dès lors, il ne doit se rencontrer que dans les synagogues qui pratiquaient l'archontat annuel ; tel était donc le cas des « Hébreux ». Mais on se demande pourquoi ce terme est si rare, car il n'est guère admissible que tous les personnages désignés simplement comme ἄρχων soient morts l'année même de leur archontat.

L'archonte viager — qui n'est pas nécessairement unique — est appelé par abréviation διὰ βίου (ou ζὰ βίου), en sous-entendant le mot ἄρχων. Nos inscriptions nous montrent un magistrat de ce type chez les *Vernaculi* (n° 109), un autre chez les *Augustenses* (n° 175), où il était déjà connu (C. I. G. 9903), un troisième chez les Volumniens (n° 2 Paribeni). Il est bien probable que, dans les synagogues aristocratiques de ce genre (ou tout au moins dans quelques-unes), l'archontat n'était pas seulement viager, mais *héréditaire,* suivant le droit d'aînesse ; ainsi s'expliquerait le titre de μελλάρχων employé tantôt absolument (n° 136, 20 et 21 Paribeni), tantôt en rapport avec une synagogue déterminée, par exemple celle des *Volumniens* (n° 106) : il s'agit ici d'un enfant en bas âge, Siculus Sabinus. Comme confirmation, nous connaissions déjà un garçon de douze ans, *mellarcon* des *Augustenses* (C. I. L. VI, 29757), chez qui précisément on vient de constater l'existence d'un archontat viager. Je crois cette interprétation plus plausible que celle de Müller, qui voit dans le μελλάρχων le fils d'une des familles dont les membres auraient été seuls *éligibles* à l'archontat[1].

Un texte embarrassant est l'inscription latine n° 1 (Ier siècle) où le personnage qui érige le tombeau s'intitule L. MAECIUS. I. ARCHON. s. ALTI. ORDINIS. *Maecius* étant le nom de plusieurs *gentes* romaines, notre personnage est certainement un affranchi ou un fils d'affranchi de l'une de ces *gentes*. Mais, d'abord, que

1. Quant à l'ἄρχων πάσης τιμῆς du n° 132 et du n° 3 Paribeni (expression déjà rencontrée dans deux inscriptions judéo-romaines, Garrucci, 13 et 14), j'avoue ne pas en apercevoir le sens exact. D'autre part, le προστάτης (n° 10 Paribeni, προστ. Ἀγριππησίων ; cf. Garrucci, II, 277) est plutôt un *patron* ou un *avoué* qu'un *président*.

faire du signe I [1]? Il est interprété par les éditeurs allemands comme signifiant *Primus*, abréviation dont je ne connais pas d'exemple. Même en la tenant pour possible, je ne puis admettre ici l'opinion de Müller, qui voit dans notre magistrat un archonte « de première classe », c'est-à-dire à vie, ni celle de Riba, adoptée par Béïs, qui l'identifie avec l'archisynagogue. Ensuite, pour moi, l'*altus ordo* ne peut être qu'une traduction du grec γερουσία, le Conseil ou Sénat de la communauté, dont le collège des archontes était une émanation ; le « premier archonte », s'il a existé, présidant ce collège, présidait probablement aussi l'assemblée générale de la γερουσία et, dès lors, devrait s'identifier au magistrat appelé ordinairement γερουσιάρχης dont nos inscriptions nous apportent de nouveaux exemples (nos 2, 30, 174), quelquefois avec les variantes orthographiques γερουσάρχης (n° 25), εἱεροσάρχης (n° 116), ἱερουσιάρχης (n° 1 Paribeni). Mais revenons au signe I : en réalité, ce signe ne peut se rattacher au mot *archon ;* s'il ne signifie pas « premier du nom », il doit peut-être s'interpréter *i*(*unior*), ou désigner un prénom hébreu indûment abrégé. En outre, le second signe, le petit S, qui sépare *ARCHON* et *ALTI*, n'est pas, comme le prétend Müller, un simple signe de ponctuation (il est encadré de deux points), mais plus probablement une sigle ; par analogie avec l'épigraphie grecque [2], le mot abrégé doit être la conjonction *et*. Le texte signifierait alors simplement : « L. Maecius (le jeune ? ou premier du nom ? ou fils de Joseph ? ou de Juda ?) archonte et membre du Sénat. »

Cette dernière mention est particulièrement intéressante. En effet, si, à côté du γερουσιάρχης, chef de la Boulé, figure le secrétaire ou γραμματεύς (n° 3, *Calcarenses ;* n° 111, *Vernaculi ;* n° 99), on sait que le nom des simples membres du Conseil, les πρεσβύτεροι, ne s'est pas encore rencontré sur les inscriptions romaines. Dans l'inscription précitée, nous en aurions pour la première fois la mention ou l'équivalent. La seconde mention serait dans l'inscription n° 16 Paribeni, où M. Clermont-Ganneau restitue avec vraisemblance à la l. 3 πρεσβ] ΥΤΕΡΟϹ.

1. Dans le mémoire précité, Müller avait lu ce caractère L et interprétait *L*(*uci filius*). La lecture I est certaine. J'ai songé à l'interpréter comme une abréviation de ἱερεύς ; cf. C. I. G. 9906 : Ἰουλιανὸς ἱερεὺς ἄρχων, etc., mais régulièrement il aurait fallu H I(ereus).

2. L'inscription présente un autre exemple de grécisme : c'est, dans les premières lignes, l'emploi de L tout court (sans F) pour L(uci filius).

Comme le Gérousiarque est le chef temporel de la communauté[1], l'ἀρχισυνάγωγος en est le chef spirituel, ce que nous appellerions aujourd'hui le rabbin. Son nom est orthographié incorrectement ἀρχισυναγώγης (n° 37) et ἀρχισύνγωγος (n° 110). Un rabbin au sens médiéval, le « docteur de la loi », est appelé διδάσκαλος νομομαθής (n° 127). Enfin, les ἱερεῖς représentent simplement les membres de familles sacerdotales, les *cohanim,* vain titre ne comportant, dans la Diaspora, aucune fonction effective (n°s 98, 113, 123, 152). Ce titre peut même être porté par une femme : nous rencontrons la ἱέρισα (*sic*) Gaudentia (n° 35) ; ailleurs on emploie une périphrase : Maria est dite ἡ τοῦ ἱερέως, « la fille du prêtre » (n° 123).

Une inscription intéressante à bien des titres est celle de la prosélyte Felicitas (n° 77) : *Felicitas proselita* ANNVINVENN. *peregrina quæ vixit ann. XLVII, patronus vene merenti.* Il s'agit évidemment d'une esclave païenne, affranchie et convertie par son maître juif, qui est devenu ainsi son patron (ni Müller, ni Béïs n'en ont fait l'observation). Mais que signifient les lettres reproduites en majuscule? Müller y a cherché un ethnique, hypothèse inadmissible. Mieux inspiré, Riba compare l'inscription C. I. L. VI, 29756, relative à la prosélyte Veturia Paulina, âgée de 86 ans, juive sous le nom de Sara *depuis 16 ans.* Il est certain que ANNV... désigne la durée de la vie *juive* de Felicitas, mais le chiffre qui suit ANN(is) est-il V ou VI, et que faire du reste INVENN ou NVENN? Mystère[2].

Plusieurs indices permettent d'affirmer l'importance prise à cette époque, parmi les Juifs de Rome, par la croyance à la vie future et à la résurrection. Je rappelle la prière déjà citée demandant à Dieu de recevoir le mort dans sa paix (n° 18), le nom propre Ἀναστάσιος (n° 28) ou Ἀναστασία (n° 13 Paribeni), etc... Mais le monument le plus significatif à cet égard est l'épitaphe métrique, en latin, de la juive Regina (n° 145), texte infiniment curieux et déjà souvent étudié, depuis sa première publication par Bormann. On l'eût indubitablement pris pour chrétien s'il n'avait été trouvé au Monteverde et surtout si le vers 10 (*hoc et amor generis, hoc observantia legis*) n'en attestait clairement

1. Quant au φροντιστής (n° 3 Paribeni), qui s'était déjà rencontré à Alexandrie et à Egine, je crois ses attributions purement financières.

2. Münz a proposé d'écrire NVEN (= Noémi?) N(omine), mais Felicitas est bien plutôt le nom juif (cf. n° 24). On peut penser au nom africain *Nunna* (C. I. L. VI, 2431). Je ne crois pas avec Müller que Felicitas n'ait été qu'une demi-prosélyte, une σεβομένη.

l'origine judaïque. Voyez en quels termes incorrects, mais énergiques, le mari affligé exprime son ferme espoir dans la résurrection des pieux et des justes :

rursum victura, reditura ad lumina rursum :
nam sperare potest ideo (?) quod surgat in ævom
promissum — quæ vera fides dignisque piisque —
quæ meruit sedem venerandi ruris habere.

Rien ne fait mieux voir à quel point le Judaïsme rabbinique et le Paulinisme plongent tous les deux leurs racines dans la doctrine pharisienne du Ier siècle. D'autre part, les termes quasi-techniques employés dans ce poème pour rendre des idées spécifiquement bibliques suggèrent l'idée d'une protovulgate née dans les milieux juifs, ou tout au moins de l'influence exercée sur le latin des premières Bibles chrétiennes par le vocabulaire religieux du judaïsme romain.

Il y aurait encore beaucoup de remarques à faire sur l'onomastique de nos inscriptions[1], sur leur grammaire, leur phonétique, leur phraséologie, qui donnent une si vivante idée du *judéogrec* et du *judéolatin* du Transtévère : mais il faut savoir se borner. J'appellerai seulement l'attention des archéologues sur la variété et l'intérêt des symboles figurés que présentent nos tombes et qui sont comme la signature des sépultures juives. Beaucoup de ces symboles sont bien connus : *ethrog* et *loulab*, feuille de lierre, vase à huile, cor (*schofar*), couronne, chandelier à sept branches (78 exemples, dont le plus remarquable est le n° 31, avec ses bras chargés de lampes ordinaires)[2]. Mais il y en a de plus rares et de plus curieux, par exemple la colombe picorant une grappe de raisin (n° 47), le ciseau et la pelle à moucher les lumières (nos 129, 163), la bêche (n° 120), la lampe sans pied (n° 40), la corbeille d'épis (n° 120), la tablette de scribe avec ou sans poignée (nos 31, 58, 81). On notera surtout le rouleau de la loi (n° 129) et l'armoire à rouleaux synagogale, l'*aron*. Cette dernière est représentée ouverte, les deux portes écartées laissent apercevoir l'intérieur, qui est divisé par des tablettes soit en six étages (n° 35), soit en deux seulement (nos 173, 179), soit en trois (n° 180, 8 rouleaux ; n° 6 Paribeni, 10 rouleaux dont un au fronton !)

1. Voir les intéressantes observations de N. Müller dans *Die jüd. Katakombe*, p. 100 suiv.

2. Je ne saurais admettre avec Müller que le chandelier de gauche du n° 173 ne porte que cinq branches : j'en compte neuf.

Il serait bien tentant d'essayer de mettre des titres de livres sur ces rouleaux et notamment de rechercher si, à notre époque, la Thora synagogale ne formait qu'un rouleau unique (comme le suppose le Talmud) ou se répartissait en cinq rouleaux (comme l'exige le nom Pentateuque) ; mais cette question doit être réservée pour une autre étude.

***

Si grand que soit l'intérêt de publications comme celles de MM. Béïs et Paribeni, elles ne servent qu'à faire ressentir plus vivement le manque d'un Corpus général des *Inscriptiones iudaicæ vel ad res iudaicas pertinentes*, où seraient commodément groupés et traduits *tous* les textes épigraphiques concernant le judaïsme depuis la stèle de Mesa jusqu'aux épitaphes wisigothiques et mérovingiennes, textes en hébreu, assyrien, araméen, grec, latin ou tout autre idiome. Voici des années que mon ami Seymour de Ricci a, sur mes instances, commencé à réunir les matériaux de ce livre indispensable, dont le commentaire pourrait être réduit au minimum, au profit de la bibliographie, des index et de la photographie. Nul érudit n'est mieux préparé à une pareille tâche que l'auteur de l'article *Inscriptions* de la *Jewish Encyclopedia*. Les retards et la cachotterie apportés à la divulgation des textes de Monteverde ont quelque temps paralysé, presque découragé, son initiative ; puis est venue la guerre. Maintenant que ces obstacles ont disparu, je souhaite que sans plus tarder il s'attelle à cette tâche et la mène rapidement à bonne fin. Une fois son manuscrit terminé, les concours ne lui manqueront pas pour en assurer la publication sous une forme digne du sujet et de l'auteur.

THÉODORE REINACH.

NAPOLÉON Ier ET LES JUIFS

LA QUESTION JUIVE

DEVANT LE CONSEIL D'ÉTAT

EN 1806

La question juive s'est posée en France, dans les temps modernes, trois fois en vingt-cinq ans ; il est vrai que ce quart de siècle fut le plus mouvementé de l'histoire, ayant vu la fin de la royauté, la Révolution ou plutôt les Révolutions et l'avènement de l'Empire. La solution porte chaque fois la marque du régime. Le gouvernement de Louis XVI, animé de bonne volonté, mais prisonnier du passé, ne réussit, après la mesure humanitaire de l'abolition du péage corporel, qu'à entraver la question juive par le Règlement du 10 juillet 1784, qui codifiait en somme les incapacités antérieures et ouvrait fort peu de perspectives aux Juifs. L'Assemblée Constituante, après deux ans d'hésitations, la trancha magistralement, avec son généreux sens politique, par le décret du 27 septembre 1791, qui reconnaissait aux Juifs tous les droits du citoyen. Napoléon, organisateur autoritaire et réformateur méfiant, compléta l'œuvre de la Révolution en réglant l'exercice du culte israélite, mais l'ébranla en restreignant temporairement les droits civils des Juifs, par les décrets du 17 mars 1808.

Les différences dans la solution et même dans la méthode sont d'autant plus frappantes qu'au fond c'était toujours sous le même aspect que la question juive se posait en France, c'est-à dire à l'occasion des Juifs d'Alsace et des usures qu'on leur reprochait. Le scandale des fausses quittances produites par les paysans du

Sundgau contre leurs créanciers juifs avait amené le gouvernement de Louis XVI à arrêter une procédure exceptionnelle pour le règlement des créances juives. La liquidation en était à peine commencée que la Révolution éclata. Le jour même où la Constituante adopta le décret émancipant les Juifs, Reubell, battu sur le terrain des principes, prit sa revanche sur celui des intérêts et fit passer un second décret qui équivalait à un nouvel ajournement de la liquidation des créances. L'opération fut ensuite contrariée par les orages de la Révolution. Elle appauvrit les Juifs sans satisfaire leurs créanciers. C'est une chose connue que les débiteurs ont d'autant plus de répugnance à s'acquitter que la dette est plus ancienne et que leur animosité pour leurs créanciers s'accroît avec les intérêts de l'arriéré.

Ainsi cette malheureuse affaire, indéfiniment traînée en longueur, viciait toujours la question juive, favorisant les préjugés des chrétiens, compromettant le relèvement des Juifs, empêchant le rapprochement entre les uns et les autres. Le dernier épisode allait se jouer sous Napoléon, qui devait le dénouer avec sa manière forte, mais non sans que les vues de son génie impérieux ne se fussent pliées à la sagesse de son Conseil d'Etat[1].

I. — Au lendemain de la Révolution.

L'émancipation des Juifs, décrétée par l'Assemblée constituante, n'était pas entrée aussitôt dans les mœurs; ce n'est pas en une seule génération, surtout pendant la tourmente révolutionnaire,

1. Depuis Graetz, *Geschichte der Juden*, XI, 268 et s., 620 et s., qui a dit l'essentiel d'après les sources littéraires (Souvenirs du baron de Barante et Notes de Pelet de la Lozère), deux monographies ont été consacrées, à l'aide de documents des Archives Nationales, à la question juive sous Napoléon Ier : 1° P. Fauchille, *La Question juive en France sous le premier Empire* (Paris, 1884), délayé par A. Lemoine, *Napoléon Ier et les Juifs* (Paris, 1900) ; 2° Ph. Sagnac, *Les Juifs et Napoléon, 1806-1808*, dans sa *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, II-III (1901-2). Is. Loeb a signalé, *Revue des Études juives*, XV, 142, une brochure de L. Farges : *La Question juive il y a cent ans* (Paris, 1886), qui paraît un résumé du travail de Fauchille. L'article de L. Barre, *Napoleon und die Juden*, dans les *Preussische Jahrbücher*, LXVII, I (1891), 125-148, n'a pas de valeur originale. L'ouvrage de l'abbé J. Lémann, *Napoléon Ier et les Israélites* (*La prépondérance juive*, *2e partie*, Paris, 1894) est un délayage de Graetz et de Fauchille avec une mixture théologico-politique. Voir aussi I. Lévi, *Napoléon Ier et la réunion du Grand Sanhédrin* (avec un extrait des Mémoires du chancelier Pasquier), dans la *R. E. J.*, XXVIII (1894), p. 265 et s., et M. Philippson, *Neueste Geschichte des jüdischen Volkes*, I (1907), p. 9 et s.

qu'une réforme aussi profonde pouvait s'opérer. Où en étaient les Juifs au lendemain de la Révolution ? Après le 18 brumaire, quand la France eut recouvré un équilibre stable, le gouvernement du Consulat fit procéder par les préfets à une enquête sur l'état du pays. Un des articles du questionnaire, au moins pour certains départements, portait sur les Juifs : Leur nombre était-il accru depuis la Révolution? avaient-ils acquis beaucoup d'immeubles? La haine qu'on leur portait s'était-elle affaiblie? La Révolution avait-elle changé leurs mœurs, leurs manières ? s'étaient-ils rapprochés des autres citoyens? avaient-ils contracté des alliances (matrimoniales avec eux) ?

Les rapports de quelques préfets ont été imprimés dans la collection de la Statistique générale de la France. Celui de la Moselle [1], se référant à une statistique de l'an IX (1801), comptait 503 familles juives à Metz (en l'an X : 2.127 individus), en diminution de 47 depuis 1789, et 530 dans le reste du département, en augmentation de 103 depuis 1789 [2]. Il attribue la décroissance du nombre des Juifs dans le chef-lieu à l'insalubrité de leur quartier [3] et à « la misère qui s'est introduite parmi eux ». « Leur commerce consiste principalement en draps et en toileries ; d'autres colportent ou brocantent de petits objets de mercerie et de friperie ; mais le plus grand nombre languit dans un état de fainéantise et de pauvreté qui déchirerait l'âme la plus insensible ». Ils ne pratiquent plus le prêt à intérêt, ayant perdu leurs fortunes. « Les nombreux capitaux que possédaient la plupart de leurs chefs de famille leur ont été enlevés par l'émigration des anciens militaires, auxquels ils prêtaient chèrement pour subvenir à leurs folles dépenses. Il en est peu qui aient échappé à la ruine ou qui aient eu l'habileté de réparer leurs pertes et ceux-là ne fournissent même plus d'argent à des intérêts onéreux. Trop de personnes se livrent actuellement, sans mystère et avec moins de retenue, à ce genre de commerce pour qu'on ait besoin de recourir aux Juifs. »

1. *Mémoire statistique du département de la Moselle* (par Colchen), Paris, an XI, in-f°, p. 53 et suiv.; cf. p. 46-47.

2. En 1808, d'après les états fournis par les préfets pour servir de base à l'établissement des circonscriptions consistoriales, on comptait dans le département de la Moselle 6.506 Juifs, dont 2.400 à Metz (Halphen, *Recueil des lois... concernant les Israélites*, p. 56) ; la minute du tableau aux Archives Nationales, AF IV, 345 (2.518, n° 103).

3. En l'an X, 89 Juifs seulement demeuraient hors du quartier. La principale raison de l'affaiblissement de la communauté était le départ de beaucoup de Juifs qui étaient allés s'établir dans le reste du département et surtout dans les autres départements.

Le préfet trouve à louer l'honnêteté des Juifs et leur charité. « On leur doit cet éloge que rarement les tribunaux sont saisis de plaintes en escroqueries ou infidélités dans leurs relations commerciales, qu'en outre il y a eu parmi eux très peu de faillites ; qu'ils sont d'une charité exemplaire envers les pauvres de leur nation et que cette charité s'étend encore aux autres ; que ceux même dont la situation est éloignée de l'aisance se réduisent à l'absolu nécessaire pour procurer du soulagement à ceux qui sont dans le besoin ». La civilisation commence à faire quelques progrès parmi eux. « Quelques-uns ont acheté des propriétés qu'ils conservent ; d'autres apprennent des métiers ; leurs enfants fréquentent nos écoles (plusieurs ont obtenu des prix à l'Ecole centrale ; un d'eux a été admis l'an dernier à l'Ecole polytechnique)... Enfin, ils ont fourni, dans les années 5 et 6, à la colonne mobile des jeunes gens qui ont rivalisé avec les plus exacts en discipline et en fidélité dans les différents postes où ils ont été placés. D'autres se sont enrôlés volontairement ; soixante sont encore sous les drapeaux de la République (un d'eux est chef de bataillon) ; huit y sont morts. Ils se sont montrés dignes du nom français par leur bravoure ». La médaille a son revers. Si « la jeunesse s'assujettit moins aux pratiques superstitieuses du rabbinisme », les mœurs ont beaucoup perdu de leur ancienne austérité. La débauche et la prostitution ont fait leur apparition. Deux Juifs ont épousé des catholiques sans avoir été mis au ban par leurs coreligionnaires. Ainsi « l'éloignement ou plutôt la haine implacable » qu'on avait pour eux a diminué et l'on peut augurer que bientôt « ils ne se considéreront plus comme étrangers à la nation qui aura renoncé à établir entre eux et elle une barrière humiliante ».

Même dans le département de Rhin-et-Moselle, français depuis peu, le préfet constate [1] que les Juifs se sont « un peu rapprochés des chrétiens depuis qu'ils sont associés aux mêmes droits » et qu'ils se montrent « sincèrement attachés à la nouvelle patrie qu'on leur a donnée, et quelques-uns exercent avec zèle et distinction les fonctions publiques dont ils sont honorés ».

Les progrès avaient été moins sensibles dans la Meurthe [2]. Avant

1. *Mémoire statistique du département de Rhin-et-Moselle*, Paris, an XII, in-f°, p. 71. En 1808, on évaluait le nombre des Juifs du département à 4.063, dont 342 à Coblence.

2. *Mémoire statistique du département de la Meurthe* (par Marquis), Paris, an XIII, in-f°, p. 111-112. Le Mémoire n'indique pas le chiffre de la population juive du département ; mais nous savons qu'en 1806 le préfet l'évaluait à 3.056 âmes,

la Révolution, les Juifs de Lorraine, à l'exception d'un petit nombre de familles aisées qui faisaient le commerce de toiles, d'étoffes ou la banque, ne vivaient que du maquignonnage, de la friperie, de l'usure et même de la mendicité. « Les lois rendues en leur faveur par l'Assemblée constituante tendent sans doute à les tirer de cet état de dégradation ; mais l'on n'a aperçu jusqu'ici d'amélioration sensible que parmi ceux qui jouissent d'une certaine fortune. Ces derniers se sont empressés d'user du droit commun d'acquérir des propriétés territoriales ; leurs enfants suivent les écoles publiques et quelques-uns même s'y sont distingués ; d'autres ont mérité le grade d'officier dans les armées de la République. Mais les efforts que l'on a fait pour les appliquer aux arts mécaniques et aux travaux de l'agriculture n'ont eu que très peu de succès. Les frères Cerf-Berr avaient élevé dans cette louable intention une manufacture à Tomblaine près de Nancy ; ils ont été obligés de l'abandonner [1]. Le haut prix de l'argent a d'ailleurs fortifié parmi les Juifs l'habitude de vivre avec les produits de l'usure et l'on ne peut espérer de les fixer à des occupations utiles que quand cette trop facile ressource ne leur présentera plus les mêmes avantages. Ce qui contribuera encore davantage à répandre chez la nation juive des idées plus sociales, ce sera sans doute l'admission de leurs enfants dans nos écoles élémentaires... Ils mettent déjà plus d'intérêt à procurer quelque instruction à leurs enfants et il y a lieu d'espérer que, dans la suite, ils chercheront à se rendre dignes des bienfaits particuliers d'une grande révolution, qui les a élevés au rang de citoyens ».

Si nous passons en Alsace, le tableau est encore plus sombre. Nous ne possédons pas le rapport du Haut-Rhin. Celui du Bas-Rhin [2] est pessimiste, mais n'est pas basé sur des données bien

formant 557 familles (Archives Nationales, AFIV, 2.151, n° 108), et en 1808 à 3.289 âmes, dont 739 à Nancy (Halphen, p. 56). La « Notice sur l'établissement des Juifs en Lorraine » insérée dans ce Mémoire a été reproduite par Ch. Courbe dans son livre si documenté sur *Les Rues de Nancy* (Nancy, 1885), I, 190 et suiv. Courbe nous apprend, à ce propos, que le préfet eut pour collaborateur Regnard de Gironcourt.

1. C'était une manufacture d'étoffes, fondée en 1788 par Cerf Berr. Voir Lepage, *Les Communes de la Meurthe*, II, 555 *b*. — P. Boyé, *La Lorraine industrielle sous le règne nominal de Stanislas* (Nancy, 1900), p. 60, n. 1, signale aussi un atelier de filature ouvert par Cerf Berr, vers 1787, à Pont-Saint-Vincent et occupant de 30 à 40 enfants.

2. *Statistique du département du Bas-Rhin*, par Laumond, Paris, an X, in-f°, p. 198 et suiv. Cf. Reuss, *Revue des Etudes juives*, LIX, 275-6. — Le préfet a puisé dans le rapport du conseil général de l'an IX (Archives Nationales, F1c V, Bas-Rhin, 1).

précises. Le préfet estime que la population juive du département est d'environ 16.000 individus, dont 2 à 3.000 au chef-lieu [1]. Elle a donc augmenté depuis la Révolution « au moins de moitié pour la ville de Strasbourg et d'environ un quart pour le reste du département [2]. Il n'est presque pas de canton et de commune où il ne s'en trouve quelques familles. Un grand nombre a reflué de l'Allemagne dès les commencements de la Révolution ». Cette population est pauvre et, ce qui est à noter, comme à Metz, elle s'est appauvrie. « En général, les Juifs du Bas-Rhin sont peu riches. Il y a quelques familles à Strasbourg, sinon opulentes, au moins aisées; mais d'anciens millionnaires sont à peu près ruinés. Fort peu d'entre eux sont propriétaires d'immeubles et, fussent-ils plus riches, ce n'est point de ce côté que se portent leurs spéculations; s'ils en achètent, c'est presque toujours pour les revendre ». En effet, « le trafic, les échanges, le prêt sont leur commerce habituel; l'agriculture, les fabriques et en général l'industrie sédentaire ne sont ni de leur goût, ni dans leurs vues politiques; ils ne peuvent perdre l'idée de se croire étrangers à tout et cet ancien préjugé les empêchera encore longtemps de songer à former des établissements fixes. Les exceptions à cette disposition générale du peuple juif sont rares ». Leur état intellectuel n'est pas plus satisfaisant que leur condition économique. « La foule hébraïque continue à croupir dans la même ignorance et la même bassesse qu'autrefois... Leurs prêtres ou rabbins sont néanmoins, en général, des hommes assez éclairés et bien intentionnés, dont je ne peux que faire l'éloge », mais ils n'oseraient déplaire à « leur ouaille fanatique ».

« Comme les Juifs n'ont rien changé à leur genre de commerce et qu'ils sont, pris au total, aussi avides qu'avant, il n'y a pas de raisons pour qu'ils soient aimés. Mais il y a peut-être plus de justice distributive à leur égard qu'auparavant. On ne confond pas tous les Juifs dans la même catégorie et le respect public accompagne ceux, en petit nombre, qui s'en rendent dignes ». A Strasbourg, la haine contre eux est héréditaire et entretenue par des souvenirs locaux. « Le temps seul et l'expérience du bonheur sous un gouvernement libéral et paternel, ajoute le préfet qui veut faire

1. Le tableau de 1808 donne 16.155 âmes, dont 1.476 à Strasbourg (et 9.915 pour le Haut-Rhin).

2. Le dénombrement ordonné en 1784 donnait 19.707 âmes pour la Haute et la Basse-Alsace (voir *Revue des Études juives*, XLII, 263). Mais on sait que, jusqu'en 1789, les Juifs n'avaient pas le droit de demeurer à Strasbourg; beaucoup s'étaient groupés dans le village voisin de Bischheim.

sa cour au régime, pourront effacer les haines réciproques », mais il croit pouvoir prédire « qu'il faut que l'exemple soit donné par d'autres départements et que ce n'est pas dans celui du Bas-Rhin que la philosophie remportera sa première victoire ».

Si l'on ne tient pas compte du coefficient personnel à chaque préfet, on conclura que les progrès des Juifs étaient considérables dans le département de la Moselle, restreints dans la Meurthe à une petite minorité et à peu près nuls dans le Bas-Rhin. L'impression générale est qu'ils sont plus à plaindre qu'à condamner. Loin de s'être enrichis depuis la Révolution, ils se sont plutôt appauvris. On ne les accuse pas de ruiner les paysans par leurs usures et d'accaparer la fortune immobilière par leurs hypothèques [1]. Encore moins saurait-il être question d'une « recrudescence de l'usure des Juifs » et de l'abus qu'ils auraient fait de leur émancipation pour exploiter leurs concitoyens [2].

II. — La campagne des conseils généraux.

Une autre conclusion se dégage de ces Mémoires statistiques : c'est que l'opinion restait hostile en gros aux Juifs. L'esprit public non plus n'avait pas fait de progrès et le particularisme alsacien avait tenu bon à cet égard. Nous le savions déjà. Les nombreux petits faits que M. Rod. Reuss a notés en dépouillant les procès-verbaux de l'Administration centrale du Bas-Rhin [3] avaient montré, par leur accumulation même, qu'en Alsace l'animosité et l'antipathie envers les Juifs, loin de se fondre dans la flamme révolutionnaire, s'étaient retrempées en quelque sorte dans les excitations de la Terreur et dans les rancœurs de la réaction thermidorienne, et c'est une des raisons qui expliquent que les jacobins aient pu accuser les Alsaciens de manquer de patriotisme et de républi-

1. Fauchille, p. 8 et *passim*. Comme Is. Loeb l'a remarqué, « la suite a bien montré que c'était une apparence tout à fait trompeuse et dont il était facile de se rendre compte » (*Revue des Études juives*, XV, 142 ; comp. XXVII, 162-3). Loeb ajoute : « Nous connaissons des rapports administratifs inédits de cette époque qui sont loin de confirmer ces plaintes. » Quels sont ces rapports ?

2. Sagnac, *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, II, 467.

3. R. Reuss, *L'antisémitisme dans le Bas-Rhin pendant la Révolution (1790-1793)*, dans la *Revue des Études juives*, LXVIII (1914), 246 et s.; *Quelques documents nouveaux sur l'antisémitisme dans le Bas-Rhin de 1794 à 1799, ibid.*, LIX (1910), p. 248 et s.

canisme. Les délibérations des conseils généraux font suite chronologiquement à ces documents et elles donnent la même note, de plus en plus accentuée.

Les conseils généraux (et d'arrondissement), créés en 1800, n'avaient pas seulement à s'occuper du budget local; ils devaient donner leur opinion sur l'état du département et les besoins des habitants; ces vœux, transmis par les préfets, avec leur avis, au ministre de l'Intérieur, ne pouvaient manquer de peser dans les conseils du gouvernement. Les membres de ces assemblées, nommés par l'administration, étaient choisis parmi les propriétaires, les notables, les hommes d'ordre, attachés, même et surtout si c'étaient de nouveaux bourgeois, aux traditions, ce qui signifie parfois aux préjugés. On va voir que ceux d'Alsace ont dénoncé de plus en plus ouvertement les Juifs à l'autorité et réclamé quelques-unes des mesures qui devaient par la suite être prises contre eux[1].

Tandis que les conseils généraux de la Meurthe et de la Moselle ne se plaignent pas des Juifs, au moins jusqu'en 1806, même quand ils se plaignent de l'usure, celui du Haut-Rhin[2], dès sa session de l'an X, signale la multiplication des Juifs et leur avidité parmi les causes de l'accroissement de l'usure et demande carrément le retour « aux sages règlements établis par les anciens arrêts et ordonnances contre la fraude et les exactions des Juifs, qui, à la faveur des principes de la Révolution, se sont emparés d'une grande partie des richesses et tiennent aujourd'hui une certaine classe d'hommes dans leur dépendance ». « Il est nécessaire, ajoute-t-il, de remettre cette espèce de gens, qui se disaient avant la Révolution une nation à part, à la place où ils se mettent eux-mêmes encore par leurs principes civils et religieux ». C'était contester toute l'émancipation juive; mais le conseil général conclut en réclamant seulement la remise en vigueur des anciennes précautions : exiger, pour tout contrat de juif à chrétien, que le notaire et les témoins, pris parmi des gens domiciliés et solvables, connaissent les parties et, pour les prêts d'argent, que les deniers soient comptés et délivrés en leur présence.

Si, dans cette délibération relativement courte, le conseil général

1. Cela résulte de la comparaison des délibérations des conseils généraux avec les rapports du ministre de l'Intérieur à l'Empereur en 1806-1807.

2. Archives Nationales, F IC V, Haut-Rhin, 1.

associe aux Juifs « quelques capitalistes assez éhontés pour rivaliser avec eux » et ne leur attribue qu'une partie de la responsabilité de l'usure, l'année suivante il leur donne toute la place dans ce chapitre de l'usure en faisant siennes les conclusions du conseil de l'arrondissement de Colmar. Les garanties renouvelées de la législation de l'ancien régime seraient utiles, mais ne suffiraient pas; après un historique de la question, depuis l'affaire des fausses quittances du Sundgau, de nouvelles mesures, bien plus graves, sont demandées contre les Juifs : « La première serait de constater leur nombre et leur population et de n'accorder le droit de cité et le domicile fixe qu'aux familles juives qui ont joui du droit de protection[1] avant la Révolution. Par ce moyen la quantité de Juifs étrangers qui ont afflué dans le Haut-Rhin depuis ladite époque retourneraient successivement dans leur patrie. — La seconde, de faire vérifier leurs titres de créances par une Commission qui serait autorisée à en réduire les capitaux plus ou moins, suivant la nature des contrats, à accorder des sursis paritaires (*sic*) pour le paiement des capitaux restants ainsi que des intérêts arrérages... La troisième serait d'ouvrir dans le département une caisse d'emprunt... cette caisse pourrait être administrée[2], au profit des Juifs mêmes, en les invitant à en faire les fonds par une contribution proportionnée à leurs facultés, mais l'administration et la régie n'en seraient confiées qu'à d'autres citoyens... » Ainsi, faire dépendre l'émancipation acquise des Juifs de l'ancien droit féodal de protection, réduire leurs créances comme au moyen âge et fonder, avec leur argent, une caisse de prêts contre eux, voilà ce que propose, douze ans après 1791, le conseil d'arrondissement de Colmar, avec l'approbation sans réserves du conseil général du Haut-Rhin. « Au surplus, le conseil ne se dissimule point que l'on peut opposer à quelques-unes de ces mesures l'idée abstraite de l'égalité et de la liberté, qui semblerait en quelque façon violée à l'égard des Juifs, envisagés comme citoyens français; mais le salut du peuple, qui est la suprême loi, commande impérieusement à leur égard le sacrifice d'une partie des droits qu'ils pourraient réclamer, et leur propre conservation y est peut-être intéressée, car, le conseil ne peut le taire, le ressentiment du peuple contre eux et son désespoir se manifestent de toutes parts d'une manière à pouvoir à la longue compromettre la tranquillité publique ». La

1. Droit accordé arbitrairement aux Juifs par le roi ou les seigneurs moyennant paiement. Voir Ch. Hoffmann, *L'Alsace au XVIIIe siècle*, IV, 375 et s.

2. Sans doute constituée.

question est nettement posée et dans les mêmes termes où elle le sera cinq ans plus tard par Napoléon au Conseil d'Etat : l'intérêt du peuple passe avant les principes et les Juifs. Même le spectre d'un massacre des Juifs d'Alsace sera évoqué devant le Conseil d'Etat pour justifier des mesures contre eux.

Dans sa session de l'an XII, le conseil général du Haut-Rhin réclame à nouveau une loi contre l'usure, mais sans nommer les Juifs [1]. L'année suivante, par contre, il réunit les Juifs et l'usure sous la même rubrique. Rappelant ses délibérations des trois années précédentes, il déclare « urgent de prendre à l'égard de cette classe d'hommes des mesures pour arrêter la ruine totale des habitants de ce département... Le mal est porté aujourd'hui à un tel point que le peuple se reporte à opposer de fausses quittances et c'est l'usure de ces créanciers qui est la cause de cette démoralisation. Déjà différents jugements rendus par le tribunal criminel de ce département ont condamné plusieurs particuliers à des peines afflictives et infamantes ». On y revient au chapitre de l'agriculture : le cultivateur, hors d'état de payer ses contributions et de rembourser ses avances, a « recours aux Juifs, qui le ruinent par l'excessive usure qu'ils exercent à son égard : déjà dans beaucoup de communes de ce département leurs créances surpassent la valeur des biens-fonds et, pour peu que l'on diffère encore à y porter remède, ce pays deviendra leur terre promise ». L'année suivante, Napoléon devait y remédier.

Si le conseil général du Haut-Rhin se répète presque à chaque session, on peut suivre, dans les délibérations de celui du Bas-Rhin [2], une évolution qui correspond à la marche rétrograde du régime de 1800 à 1806. Cette assemblée comptait d'abord un juif, Abraham Moch, de Strasbourg, parmi ses membres, fait remarquable pour l'époque et souligné par le préfet [3]. Dans les sessions des années VIII, IX et X, on signale que les cultivateurs se sont endettés en achetant des biens nationaux, qu'ils ont recours aux usuriers et finissent par être expropriés, mais les Juifs ne sont pas mis en cause. Bien mieux, des conseils d'arrondissement ayant proposé certaines mesures restrictives, le conseil général les écarte

1. Cela paraît contredit par la référence qui va suivre, mais je n'ai rien trouvé dans le dossier à l'an XII ; serait-il incomplet ?

2. Arch. Nat., F IC V, Bas-Rhin, 1.

3. Voir *Revue des Études juives*, LIX, p. 275, n. 3, et LX, 160. Le conseil général comptait, en tout, une quinzaine de membres.

par une observation générale et un vœu sage : « C'est peut-être un cas particulier à l'Alsace de contenir une population nombreuse de familles juives, qui pendant la guerre ont fait valoir leur industrie à la suite des armées et pour leur approvisionnement et qui subitement sont repliées[1] sur l'unique expédient du prêt, de l'achat des biens pour les dépecer et les revendre presque par quarts d'arpents, du trafic des bestiaux et du colportage. Ces modes d'exister mettent perpétuellement en contact avec l'homme des champs. Pour prévenir les mesures consignées dans les procès-verbaux d'arrondissement, il faut protéger le faible sans rejeter unilatéralement sur les Juifs ce qui provient du concours de plusieurs actions. Nous énoncerons le vœu que la génération juive se livre davantage aux arts mécaniques et renonce à ce colportage qui est un fléau social et provoquera de fortes haines. Nous n'avons sur cet objet que l'initiative d'un vœu puisé dans un sentiment de bienveillance pour tout ce qui partage avec nous la grande vocation de l'homme. »

Ce vœu bienveillant devait être développé l'année suivante en tout un système de régénération de la population juive. Un membre de l'assemblée — peut-être Moch — frappé des réclamations qui s'élèvent contre les pratiques de courtage, de colportage et d'usure auxquelles « les citoyens du culte mosaïque continuent de se livrer exclusivement » et des inconvénients qui en résultent pour eux-mêmes, propose au conseil général une série de mesures éducatives destinées à améliorer la nouvelle génération. Il faut utiliser l'influence morale de leur culte, surveiller le recrutement de leurs rabbins et leur assurer une position officielle, organiser l'enseignement primaire et professionnel pour les enfants juifs et leur ouvrir les écoles publiques pour l'instruction laïque. Ce plan de réforme morale et sociale est bien remarquable pour l'époque et le pays[2].

1. Se sont rejetées sur, sont réduites à.

2. Voir aux *Pièces justificatives*, document 1 *a*. — Par une coïncidence qui ne doit pas être fortuite, le conseil général du Haut-Rhin avait annexé à sa motion de la même année un « mémoire qui lui a été présenté par quelques individus juifs » ; cette annexe manque au dossier des Archives Nationales, sans doute parce qu'elle n'a pas été transmise par le préfet au ministre. Mais on voit, par l'appréciation sommaire du conseil général, que « les individus de la secte judaïque » demandaient dans leur mémoire une organisation religieuse. Les Juifs d'Alsace ont donc pensé à ce moment — le Concordat venait d'être établi — à obtenir du gouvernement la reconnaissance et l'organisation de leur culte. Portalis avait, comme on sait, écarté la question par quelques phrases (Halphen, p. 240). Les choses auraient peut-être pris une autre tournure en 1806 si Napoléon avait trouvé devant lui l'organisation cultuelle qu'il fut amené à créer ensuite. Il est vrai qu'au témoignage de Pasquier, les Juifs montrèrent alors de la répugnance à accepter un statut légal pour leur culte, mais les circonstances étaient différentes et ils avaient des raisons de se méfier.

Au point de vue légal, le conseil général invite l'autorité, pour restreindre les abus, à refuser la patente de colporteur à ceux qui ne justifient pas de leur domicile et de l'acquittement de leurs contributions, et l'admission à domicile aux étrangers qui ne justifient pas de leurs moyens d'existence. Ces deux mesures limitatives de la liberté d'établissement et de la liberté de commerce, qui ici ne visent pas nommément les Juifs, passeront, aggravées, dans le décret du 17 mars 1808 sur les Juifs.

En l'an XII, le conseil général du Bas-Rhin ne s'occupe pas de la question juive. Mais en l'an XIII, le tableau change. L'Empire a été proclamé. Le préfet du département a été remplacé (M. Shée à la place du citoyen Laumond) ; Abraham Moch a également disparu. Aussi comme le ton est différent, et pas le ton seulement ! Le conseil général proteste bien de sa tolérance et de son impartialité, mais, tout en s'en défendant, il porte de véritables accusations contre la « nation juive », — il ne s'agit plus des « citoyens du culte mosaïque ». A la faveur de la liberté dont ils jouissent en France, les Juifs ont dû s'accroître indéfiniment ; bien qu'ils aient depuis quinze ans le droit d'être cultivateurs aussi bien qu'artisans, ils sont restés étrangers à la culture ; les sept huitièmes végètent du colportage ; un grand nombre sont misérables et s'attachent à leurs coreligionnaires riches « comme une teigne », tandis que, d'autre part, ils font peur aux paysans. Le conseil conclut en demandant que pendant vingt ans il ne soit délivré aucune patente de colporteur à ceux qui n'auront pas atteint leur dix-huitième année au 1er vendémiaire XIV [1]. Singulier remède à la misère qu'il vient de signaler ; et de quoi auraient vécu les malheureux en attendant de s'être « corrigés » ? Pourtant le décret du 17 mars 1808 édictera une mesure de ce genre en l'étendant à toute patente.

L'année suivante, nous sommes déjà en 1806. Quand le conseil général tient sa session, du 1er au 15 juin, le décret du 30 mai a

1. Voir aux *Pièces justificatives* le document 1 *b*. — A la fin de sa session, le conseil général, exposant la situation générale du département, dénonce encore une fois, après avoir fait l'éloge de l'Empereur, « l'hideuse usure qui se développe audacieusement » dans les campagnes, imputable aux individus de la nation judaïque et qui est « toute de dol, de surprise et d'escroquerie. Ces individus, appelés à partager les droits des citoyens français, ne cheminent que d'un pas lent dans la civilisation. Sous le joug des préjugés, ils fuient l'instruction. Ils ont recouvré le droit d'acquérir des propriétés, mais ils restent ennemis de toute culture, de toute vraie industrie. » Pour plus de sûreté, cette délibération fut envoyée en double exemplaire à Paris ; sur un exemplaire, un fonctionnaire du ministère de l'Intérieur écrivit en marge : « A garder pour le retour » (de l'Empereur ?).

été promulgué à la joie des adversaires des Juifs. Mais il faut exploiter la victoire. Dans sa séance du 4 juin, il approuve un rapport du conseil de l'arrondissement de Strasbourg, qui est du 15 mai et dont voici l'essentiel. La détresse, le dénûment et l'abattement se remarquent de plus en plus dans les campagnes. Les cultivateurs, possesseurs apparents de leurs champs, sont à la merci des Juifs, qui, abusant de leur inexpérience et de leur droiture, ont acquis par fraude des droits hypothécaires sur la majeure partie des propriétés. Les progrès de cette usure sont effrayants et l'examen des registres aux hypothèques prouvera que plus de deux tiers des terres du département sont assurés aux Juifs par sentences ou par contrats. Suit une longue et dramatique description des fraudes et des dols à l'aide desquels les Juifs opèrent, puis ce tableau effrayant : « Une inquiétude, un bruit sourd se répandent ; des projets d'émigration de la part de nos cultivateurs ont été connus. Ainsi nos terres seraient abandonnées par ceux qui les possédaient ou les cultivaient depuis des siècles de père en fils parce que ces malheureux sont devenus la victime de la perfidie et de la friponnerie des Juifs, qui n'ont rien moins que répondu, dans les départements du Rhin, aux sentiments de libéralité et de générosité dont on a usé envers eux lors de la Révolution ; peut-être ose-t-on dire que le dévouement au pays qui les a vus naître n'est point dans leur façon de penser. Ils s'isoleront toujours et eux seuls aujourd'hui font une nation différente et distincte au sein de la grande nation... Bientôt les cultivateurs en immense majorité deviendraient leurs feudataires, si le gouvernement n'avise dans sa sagesse à des moyens prompts et efficaces pour enchaîner l'hydre et l'empêcher de répandre son venin destructeur sur le sol de la fertile Alsace ». Après ces dénonciations véhémentes, qui sont bien dans le ton des Strasbourgeois, le conseil d'arrondissement, renouvelant ses vœux des sessions précédentes, réclame des restrictions à la liberté commerciale des Juifs. Il demande au conseil général de l'appuyer et prie le préfet de transmettre immédiatement — il sait qu'on s'occupe déjà de l'affaire en haut lieu — un extrait du procès-verbal de la session au ministre de l'Intérieur, « comme un vœu formel exprimé au nom des honnêtes citoyens de l'arrondissement, qui se fient absolument aux dispositions paternelles de Sa Majesté impériale et royale », — qu'on sait au courant.

Le conseil général approuve la délibération du conseil d'arrondissement de Strasbourg, ainsi qu'une autre de celui de Barr, et décide d'en joindre les procès-verbaux à ceux de sa propre session.

A l'unanimité, il confirme la véracité des tableaux de l'usure des Juifs, « ces sangsues du peuple », et suggère qu'il serait d'une exacte justice d'examiner les capitaux qui leur sont dus. Il escompte les mesures que le décret du 30 mai fait pressentir « pour empêcher le monopole et le sordide agiotage exercé par les Juifs » et, comme ce décret annonce en même temps une assemblée de ceux-ci et une consultation sur les moyens de les réformer, il ne peut faire moins que de rappeler aussi et de renouveler le vœu formulé dans la session de l'an XI sur « la possibilité d'imprimer aux Juifs une impulsion plus directe à la civilisation générale de cette nation, adaptée à l'état moderne des mœurs des nations dont ils sont devenus parties intégrantes ».

Bien que le gouvernement soit déjà saisi, les conseils généraux alsaciens n'arrêtent pas là leur campagne. Nous devons arrêter ici nos citations, mais, pour achever de caractériser l'esprit qui animait ces assemblées, nous ajouterons que les accusations et les plaintes continueront jusqu'au décret de 1808, reprendront de plus belle après ce décret pour en poursuivre l'application sévère et se prolongeront jusqu'en 1818 pour en réclamer la prorogation [1]. Ces dénonciations, déclarait en 1810 le Consistoire central au ministre de l'Intérieur, étaient devenues « un usage tellement habituel en Alsace... que les conseils généraux de ces départements croiraient manquer à leur devoir si, dans les rapports de leurs sessions annuelles, ils omettaient de présenter de temps à autre les Juifs, quoique gratuitement, comme usuriers et comme nuisibles à l'agriculture [2] ».

III. — Napoléon a Strasbourg.

A la fin de la session de 1806, le conseil général du Bas-Rhin adoptait une adresse à l'empereur, le remerciant pour le décret du 30 mai, qui « rend au calme et à l'espérance une grande partie de la population des campagnes et qui, en suspendant les maux présents, donne l'espérance que les maux à venir seraient prévenus et évités par des mesures énergiques ». Dans cette adresse, il lui rappelait qu'à son retour de campagne, il avait « daigné

1. Archives Nationales, F IC V, Bas-Rhin, 2; Haut-Rhin, 11. Comp. Halphen, p. 304-305 (débat à la Chambre des Députés en 1818).

2. Halphen, 325. Ce rapport documenté et intéressant est l'œuvre de Jacob Lazard, au témoignage de son biographe S. Cahen, dans les *Archives Israélites*, 1841, p. 504.

recevoir et même, dans sa paternelle bonté, provoquer l'exposé des besoins et des justes demandes des habitants de ces départements ». L'allusion est claire.

Napoléon s'était en effet arrêté à Strasbourg, en revenant de la campagne d'Austerlitz, les 22 et 23 janvier 1806. La relation officielle des fêtes, publiée par la municipalité [1], déclare qu'à son arrivée, il assura les corps municipaux « qu'ils pouvaient compter, en toutes circonstances, sur sa puissante protection » ; il leur savait gré de l'accueil qu'ils avaient fait à l'impératrice, qui y avait séjourné pendant la campagne. Le lendemain, il reçut « des mémoires du conseil municipal sur différents objets intéressants pour la prospérité de la ville de Strasbourg ». Aucun des mémoires dont on retrouve la trace ne se rapporte aux Juifs [2]. Mais rappelons-nous que la haine contre eux était « héréditaire » à Strasbourg, au témoignage du préfet, qui ajoute que le souvenir du massacre de 1348 s'y conservait vivant, perpétué par le nom de la rue Brûlée ou des Brûlés [3]. Un incident qui avait précédé une visite antérieure de Napoléon [4] montre que ces sentiments ne s'étaient pas éteints. Le maire avait invité les Juifs à concourir à la formation de la garde d'honneur qui s'organisait pour la réception de l'empereur. Ils avaient déjà pris part au vote lorsque « quelques mutins, nourris au sein de la méchanceté et de vieux préjugés religieux », formèrent une cabale, recueillirent des signatures et envoyèrent une députation au conseil d'administration de la garde d'honneur pour annoncer leur démission au cas où les Juifs ne seraient pas exclus. Cette demande déshonorante fut accueillie et les chefs de la garde invitèrent les Juifs à ne pas reparaître aux assemblées pour ne pas s'exposer aux injures Les exclus adressèrent une pétition au préfet, « homme éclairé autant qu'impartial, qui s'intéressa généreusement » à eux, mais se déclara incompétent et les renvoya au maire. Celui-ci, non moins touché, leur promit protection. Le conseil d'administration de la garde soumit l'affaire à un scrutin secret : « un seul juif fut admis, autant parce qu'il sépara lâchement sa cause de la nôtre que dans

1. *Relation des fêtes données par la ville de Strasbourg à Leurs Majestés Impériales et Royales les 22 et 23 janvier 1806, à leur retour d'Allemagne* (Bibliothèque Nationale, Lb^{44} 447, Réserve).

2. Communication de M. Georges Delahache, directeur des Archives et de la Bibliothèque de la ville de Strasbourg.

3. *Statistique du département du Bas-Rhin* (Paris, an X), p. 201.

4. Napoléon passa à Strasbourg à la fin de septembre 1805 ; mais, se dérobant aux fêtes qu'on lui avait préparées, il partit en y laissant Joséphine.

l'espoir de prouver leur impartialité ». En désespoir de cause, les Juifs firent appel à l'Empereur[1]. Le ministre de l'Intérieur — c'était de Champagny — blâma sévèrement les Strasbourgeois[2], mais nous ignorons quel fut le dénouement de l'incident. Ce fait témoigne en tout cas des dispositions de la haute bourgeoisie strasbourgeoise envers ses concitoyens juifs. Nous pouvons imaginer sous quelles couleurs ceux-ci furent dépeints à l'empereur. Ces Juifs, qui « autrefois ne pouvaient pas même coucher à Strasbourg » — dira Napoléon au Conseil d'Etat — et qui veulent maintenant se glisser dans la garde d'honneur de Sa Majesté, ne forment-ils pas « une nation avilie, dégradée, capable de toutes les bassesses? » On lui aura fait croire que les Juifs qu'il avait vus, sous Ulm, trafiquer avec les maraudeurs étaient « accourus de Strasbourg » et on suspecta peut-être même le patriotisme de cette « population d'espions » qui, campée à la frontière, pouvait s'emparer des clefs du pays. Ou bien évoqua-t-on devant lui le souvenir de l'autodafé du XIVe siècle et la possibilité d'un nouveau mouvement populaire? « Ils risqueraient d'être massacrés un jour par les chrétiens d'Alsace, dira-t-il au Conseil d'Etat en exagérant à son habitude, comme ils l'ont été si souvent et presque toujours par leur faute »; et Pelet de la Lozère, qui nous rapporte ce propos, le commente ainsi : « Telle était l'exaspération contre eux qu'on pouvait

1. Leur pétition, égarée dans un dossier du Haut-Rhin (Archives Nationales, F1cIII, Haut-Rhin, 10), est datée de Strasbourg, 24 thermidor an XIII (12 août 1805) et signée par S. Wittersheim et M. Cerf-Lévy. En voici le début et la fin, caractéristiques pour les sentiments d'une partie au moins des Juifs de cette époque : « L'atteinte profonde portée aux principes et aux sentiments d'humanité et de philanthropie de V. M. I., ainsi qu'à l'honneur des soussignés, vos fidèles sujets, par l'exemple immoral et avilissant de l'intolérance la plus révoltante, nous encourage à porter nos plaintes jusqu'aux pieds du plus juste, du plus grand des monarques... Notre honneur est immolé à cette absurde intolérance. Quel homme raisonnable ne révoquera en doute notre réputation compromise plutôt que d'attribuer, dans ce siècle de lumières, notre exclusion à des préjugés aussi misérables, aussi surannés ! Mais qu'a-t-on à reprocher à notre conduite ? Nous demande-t-on de quelle manière nous adorons l'Etre suprême quand la loi nous appelle au sort des conscrits ? Nous le demande-t-on quand nous payons nos contributions ? Nous sommes exposés à souffrir chaque jour les insultes d'êtres abjects jusqu'à ce que nous ayons obtenu une parfaite réparation d'honneur. »

2. Voici la réponse du ministre au préfet (*ibidem*, 11) : « Il n'y a point de distinction entre Français ; tous, quel que soit leur culte, ont les mêmes droits. La loi qui les a établis les garantit. Je vois avec peine que les membres de la compagnie que le maire pouvait juger, par leurs qualités personnelles, par leur respect pour les lois, les plus dignes de servir de garde d'honneur à Sa Majesté, se soient, contre le vœu de ces lois, montrés intolérants au point de vouloir exclure deux d'entre eux sous prétexte de la différence de leur religion... Je vous invite à examiner l'affaire, à prononcer sur la réclamation et à me mettre au courant. »

craindre de voir se renouveler à leur égard les scènes de barbarie du moyen âge... on parlait dans les cabarets de les massacrer[1]. »

Mais nous ne sommes pas réduits aux conjectures. Napoléon déclarera au Conseil d'Etat : « Les chrétiens d'Alsace et le préfet de Strasbourg m'ont porté beaucoup de plaintes contre les Juifs lors de mon passage dans cette ville. » Pelet ajoute à cette citation des renseignements qui doivent remonter à la même source : une grande fermentation se manifestait dans l'Alsace contre les Juifs. « Ils envahissaient, disait-on, toutes les professions de brocanteurs et de marchands ; ils ruinaient les cultivateurs par l'usure et les expropriaient ; ils seraient bientôt propriétaires de toute l'Alsace. » De Barante rapporte de même qu'en revenant d'Austerlitz, l'empereur avait reçu à Strasbourg « de vives plaintes contre les Juifs. L'opinion populaire s'était soulevée contre l'usure qu'ils pratiquaient ; un grand nombre de propriétaires et de cultivateurs étaient grevés d'énormes dettes usuraires ; ils avaient reconnu devoir des capitaux qui étaient au-dessus des sommes qui leur avaient été prêtées. On disait que plus de la moitié des propriétés d'Alsace étaient frappées d'hypothèques pour le compte des Juifs ». Nous connaissons tous ces griefs[2]. Aux accusations passionnées que nous avons recueillies dans les rapports des conseillers généraux et d'arrondissement à Strasbourg font écho les assertions encore plus tranchantes que nous entendrons dans la bouche de Napoléon au Conseil d'Etat. Le Conseil d'arrondissement de Strasbourg : « ils s'isoleront toujours et eux seuls aujourd'hui font une nation différente et distincte au sein de la grande nation » ; Napoléon : « il faut considérer les Juifs comme nation et non comme secte, c'est une nation dans la nation ». Strasbourg : « ils ont acquis par fraude des droits hypothécaires sur la majeure partie des propriétés », sur les « deux tiers des terres du département, bientôt les cultivateurs en majeure partie deviendraient leurs feudataires » ; Napoléon : « des villages entiers ont été expropriés par les Juifs, ils ont remplacé la féodalité ». Strasbourg : « peut-être ose-t-on dire que le dévouement au pays qui les a vus naître n'est point dans leur façon de penser » ; Napoléon : « il serait dangereux de laisser tomber les clefs de la France, Strasbourg et l'Alsace, entre les mains d'une population d'espions qui ne sont point attachés au pays ». Strasbourg : « il faut enchaîner l'hydre et l'empêcher de

1. On trouvera au chap. v les références pour toutes ces citations et les suivantes.

2. M. Israël Lévi a déjà noté, p. 236-6, l'origine strasbourgeoise des renseignements de Napoléon.

répandre son venin destructeur sur le sol de la fertile Alsace » ; Napoléon : « ce sont de véritables nuées de corbeaux, ce sont des chenilles, des sauterelles qui ravagent la France ».

Napoléon, qui ne connaissait pas les Juifs, devait être enclin à accueillir ces accusations, contre lesquelles ils ne pouvaient pas se défendre. Comblé de gloire militaire, le grand conquérant ambitionnait alors de « faire le bonheur de ses peuples », de rendre la prospérité au pays ravagé par les secousses révolutionnaires, de faire refleurir l'agriculture éprouvée par l'émigration et l'invasion. Sa sympathie et sa sollicitude allaient aux paysans, qu'on lui montrait exploités et ruinés par l'usure. Il avait horreur, par contre, des hommes d'affaires et d'argent, des trafiquants, des banquiers, qu'il qualifiait volontiers d'usuriers et de voleurs [1]. A ce moment, il éprouvait de graves difficultés financières : le vainqueur d'Austerlitz avait été menacé de faillite [2]. N'exagérons pas les effets de la politique générale de Napoléon sur son attitude envers les Juifs, mais n'oublions pas non plus que ses sorties au Conseil d'Etat seront entremêlées d'invectives contre les financiers et de projets de réforme du prêt à intérêt.

D'ailleurs, les passions politiques allaient se saisir de la question juive et, comme sous la Constituante, en faire une question de parti. Avec une force et un éclat singuliers, le doctrinaire de la réaction s'en emparait juste à ce moment et l'imposait à l'opinion. Quelques jours après le retour de Napoléon à Paris, M. de Bonald éclatait. Prenant texte de quelques notes plus ou moins favorables aux Juifs publiées par le *Publiciste*, journal libéral [3], il fit paraître

1. Voir les *Mémoires* de Bourrienne, livre VI, chap. XIII ; les *Souvenirs* de Méneval, II, 6, etc.

2. Qu'on lise dans l'*Histoire de la Révolution* de Michelet le chapitre : *La banque se joue de Bonaparte* (éd. Calmann-Lévy, 1910, t. X, p. 194), où des vues aiguës se mêlent, comme dans le Michelet d'alors, à de singulières outrances (il aurait même envie, p. 341, d'accepter le spirituel paradoxe de Disraéli, qui voudrait faire croire à l'origine juive de Napoléon, grâce aux immigrations de Sémites en Corse !). Et, pour se reposer de Michelet, qu'on lise, touchant la crise financière de fin 1805, l'article de M. de Lanzac de Laborie sur « les débuts de la Banque de France » dans la *Revue des Questions historiques*, XLIV (1910), 55-102.

1. Le feuilleton du *Publiciste* (11 vendémiaire an XIV) disait qu'« en France les Juifs ne sont ni assez nombreux ni assez puissants pour exciter l'attention et encore moins l'inquiétude de ceux qui gouvernent » (ce n'était point l'avis de Bonald) et il concluait sagement en mettant en garde ses lecteurs contre « une sorte d'intolérance injuste et impolitique ». Bonald le lui fit bien voir ! Le *Publiciste* inséra une réponse voltairienne (n° du 21 vendémiaire) et une autre, indignée (n° du 29). C'en était assez pour faire sortir de ses gonds le vicomte Bonald, que le journal libéral attaquait d'ailleurs directement et qui trouva l'occasion bonne de répliquer sur le dos des Juifs.

dans le *Mercure de France*, qui était alors un organe conservateur, une étude où, avec la vigueur dialectique et la froide passion qui le caractérisaient, il remettait en question l'émancipation des Juifs comme une des erreurs de la philosophie et de la Révolution [1].

Le début est superbe : « Depuis assez longtemps les Juifs sont l'objet de la bienveillance des philosophes et de l'attention des gouvernements. Dans ces divers sentiments, il entre de la philanthropie, de l'indifférence pour toutes les religions et peut-être aussi un peu de haine pour le christianisme. » La Révolution a passé par là : « Enfin, la philosophie, lasse de ne régner que dans la littérature, prit les rênes du gouvernement politique en France... et elle put donner un libre cours à ses projets de perfectionnement et de bienveillance universelle. Les Juifs furent les premiers objets de ses affections philosophiques et l'Assemblée constituante, forçant toutes les barrières que la religion et la politique avaient élevées entre eux et les Chrétiens, appela les Juifs à jouir des bienfaits de la nouvelle constitution qu'elle croyait de bonne foi donner à la France et provisoirement (*sic*) les déclara citoyens actifs de l'empire français. » Cette répudiation de principe de l'œuvre révolutionnaire est appuyée — voici qui devient grave — d'un tableau effrayant des méfaits des Juifs d'Alsace. Eux, que leurs voisins et ennemis nous présentaient plutôt comme des misérables, les voilà, ô dérision, transformés en une « féodalité » — Napoléon retiendra le mot — « cette nouvelle féodalité des Juifs, véritables *hauts et puissants seigneurs* de l'Alsace, où ils reçoivent autant que la dîme et les redevances seigneuriales ; et certes si, dans la langue philosophique, *féodal* est synonyme d'oppressif et d'odieux, je ne connais rien de plus *féodal* pour une province que onze millions d'hypothèques envers des usuriers ! Voilà ce que la philosophie a fait en France en faveur des Juifs ». Voilà bien ce qu'Isidore Loeb a appelé un fantôme enfanté par le « préjugé théologique et social [2] ». Ce chiffre de onze millions d'hypothèques, qui n'a rien de monstrueux, comme nous verrons, est tiré d'un article sur les Juifs d'Allemagne, pris dans une gazette allemande et reproduit par le *Publiciste* [3].

1. *Mercure de France* du 5 février 1806 (t. XXIII, p. 256 et s.). L'article est reproduit dans les Œuvres complètes de Bonald éditées par l'abbé Migne (Paris, 1859 gr. in-8°), II, 933-947.

2. *Revue des Etudes juives*, XV, 142.

3. Le *Publiciste* avait reproduit l'allégation sous toute réserve et comme pour donner l'occasion à un lecteur de la relever. Loeb a montré le néant de cette accusation de richesse et d'accaparement dans ses *Réflexions sur les Juifs* (*Revue des Études juives*, XXVIII, 28 et s.) ; cf. *Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende* (*ibid.*, XX, *Actes*, XXXVIII-XLIII).

C'est toute la documentation de Bonald, avec les *Observations* de Hell, ce libelle fameux imprimé en 1779 pour excuser les fausses quittances et réimprimé en 1790 pour combattre l'émancipation juive [1]. Mais Bonald n'est pas homme à s'embarrasser de faits ni à court d'interprétations. Il s'empare d'une loi qui, en Bavière, vient de limiter le nombre des mariages juifs, invoque le précédent de Pharaon et justifie le célibat des prêtres, après quoi il légitime le régime d'exclusion infligé aux Juifs en prenant nettement le contrepied des défenseurs de l'émancipation : « Ceux qui ferment volontairement les yeux à la lumière pour ne rien voir de surnaturel dans la destinée des Juifs attribuent les vices qu'on leur reproche uniquement à l'oppression sous laquelle ils gémissent et, conséquents à eux-mêmes, ils veulent que le bienfait de l'affranchissement précède la réformation des vices. Ceux, au contraire, qui trouvent le principe de la dépravation du peuple juif et de l'état hostile où il est envers les autres peuples dans sa religion aujourd'hui [2] insociable et qui considèrent ses malheurs et même ses vices comme le châtiment d'un grand crime et l'accomplissement d'un terrible anathème [3], ceux-là pensent que la correction des vices doit précéder le changement de l'état politique. C'est-à-dire, pour parler clairement, que les Juifs ne peuvent pas être *et même, quoi qu'on fasse, ne seront* jamais citoyens sous le christianisme sans devenir chrétiens. » Et Bonald termine en évoquant la menace du péril juif, de la domination juive, si on les laisse faire.

Cet article ne pouvait manquer d'être remarqué à cause de ses tendances et de la réputation de l'auteur ; il fut discuté non seulement par des Juifs, mais par plusieurs publicistes libéraux [4]. Napoléon, qui surveillait avec attention les mouvements de l'opinion et qui lisait avec soin le *Mercure*, en fut certainement frappé. C'est là qu'il dut puiser cette opinion, qui se fera jour au Conseil d'Etat,

1. Voir, sur ce personnage, *Revue des Etudes juives*, LXIII, 187, et LXIV, 103.

2. On attendrait plutôt : toujours.

3. C'est bien le Bonald qui dira, sous la Restauration, dans son discours à la Chambre en faveur de la fameuse loi sur le sacrilège, le mot terrible : « Le Sauveur a demandé grâce pour ses bourreaux, mais son père ne l'a pas exaucé. » Beugnot, que nous retrouverons tout à l'heure en face de Bonald, avait répondu par avance en 1815 : un membre de la Chambre des députés — si ce n'était Bonald, c'était son frère — ayant proposé qu'une figure du Christ fût placée au-dessus de la tête du président, « je demande en outre, ajouta Beugnot, qu'on inscrive au-dessous ses dernières paroles : Mon Dieu, pardonnez-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font ».

4. Cette polémique a été résumée par L. Kahn, *Les Juifs de Paris pendant la Révolution*, p. 328 et s.

que « la nation juive est constituée depuis Moïse usurière et oppressive » et que « le mal que font les Juifs ne vient pas des individus, mais de la constitution même de ce peuple ». Il n'aura pas besoin du doctrinaire catholique pour faire litière des principes de la Révolution et il ne le suivra pas dans sa conclusion théologique, mais il n'aura qu'à s'en inspirer pour affirmer la nécessité de réformer avant tout les mœurs de ce peuple.

Ainsi se nouait contre les Juifs la conjuration entre les préjugés locaux et les préventions de système. Comme Reubell et l'abbé Maury s'étaient donné la main sous la Constituante, le vicomte de Bonald venait à la rescousse des Alsaciens. Et ainsi se formait aussi, dans l'esprit sans souplesse de Napoléon avant toute discussion, une opinion arrêtée sur les Juifs. Il ne devait plus en démordre; il la manifestera sans cesse dans toute cette affaire, qu'il suivra de près pendant deux ans et à laquelle il s'intéressera dans les moindres détails (comme à tout du reste). Cependant, si son sentiment ne se modifiera plus au fond, ses vues politiques devaient bientôt s'élargir sous l'influence des membres les plus sages et les plus courageux de son Conseil d'Etat.

(*A suivre.*)

M. Liber.

CONTRIBUTIONS

A

LA TOPOGRAPHIE DE JÉRUSALEM

Les monuments et les ruines d'une ville sont loin de suffire à en reconstituer l'histoire et le développement architectonique ; les renseignements fournis par la littérature sont aussi nécessaires et aussi précieux. Même un archéologue comme M. Raymond Weill, qui s'est efforcé dans ces derniers temps d'étudier la topographie de Jérusalem la pioche à la main, est heureux d'accueillir les indications de la littérature rabbinique [1]. Or, ces indications sont plus nombreuses qu'on ne le supposerait. Il ne s'agit pas seulement de les extraire de « la mer du Talmud » et c'est déjà un travail ; il faut encore pouvoir expliquer correctement les trouvailles ainsi faites, ce qui n'est pas moins laborieux étant donnée la nature des textes en question.

Nous nous proposons, dans cette étude, de réunir quelques-uns de ces textes et de les élucider. Nous espérons que la topographie de la Ville sainte en tirera quelque profit. Aujourd'hui que l'attention non des savants seulement, mais aussi des milieux politiques se tourne vers Jérusalem, toute contribution qui nous apprend à mieux la connaître mérite considération. D'autre part, il s'agit pour nous de l'interprétation exacte de quelques textes rabbiniques et c'est là un objectif que la science juive ne doit jamais perdre de vue.

1. *La Cité de David*, *R. E. J.*, LXIX, 37.

I

LA CONSÉCRATION DES MURS DE JÉRUSALEM

Dans la longue histoire de la ville, il a dû arriver plus d'une fois que les murs[1] ont été reconstruits ou au moins réparés. La plupart des données relatives à ces travaux sont contenues dans la Bible, mais un texte seulement parle d'une consécration ou dédicace[2] des murs : c'est le passage de Néhémie, XII, 27-46 ; il est vrai qu'il en parle avec beaucoup de chaleur et de sentiment, laissant voir l'importance que l'achèvement des murs avait aux yeux du peuple. Quand plus tard les rabbins ont l'occasion de s'occuper de la consécration des murs de Jérusalem, ils prennent pour point de départ la cérémonie de Néhémie, le seul modèle qu'offre l'Écriture, et s'en servent pour déterminer les rites à observer. La tradition rabbinique commence pour les rabbins à l'époque la plus reculée, à vrai dire avec Moïse ; mais Néhémie, qu'ils comptent parmi les membres de la « Grande Synagogue », est déjà leur homme, pour ainsi dire, comme eux-mêmes dépositaire et transmetteur de traditions, en sorte que ce qu'il a fait ou institué constitue une *halacha* rabbinique, comme beaucoup d'autres *halachoth* qui remontent d'après eux aux temps anciens. Mais les rabbins ne connaissaient pas seulement les faits rapportés directement par Néhémie ; d'autres sources, que nous appellerions connexes, alimentaient pour eux la tradition ; ils pouvaient ainsi nous donner des renseignements que nous ne trouvons pas dans l'Écriture. C'est une observation préliminaire que nous devions présenter pour expliquer les assertions qui vont suivre. Toute la période de la Gola — les rabbins donnaient encore ce nom aux générations revenues de Babylonie et établies à Jérusalem — appartient déjà à leur horizon et leur

1. Nous ne pouvons donner ici une histoire de la construction des murs de Jérusalem ; on la trouvera dans maints commentaires, manuels bibliques et autres ouvrages scientifiques. Nous nous bornons à renvoyer à Bliss et Dickie, *Excavations of Jerusalem*, ch. VII, dont une traduction hébraïque a été donnée dans l'annuaire *Jerusalem*, éd. Luncz, VI, 100 et 276 sqq.

2. Le terme hébreu חנכה est traduit dans la Vulgate par *dedicatio* ; mais comme les rabbins se servent, pour la notion qui nous intéresse ici, du mot קדשה (dans la phrase קדשה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד, *Arachin*, 32 *b* et ailleurs), le terme de « consécration » convient plutôt. Cf. au surplus Estori Parhi, *Kaftor va-Phérah*, ch. X, p. 235 Luncz.

fournit des faits, des opinions et des traditions. Dans un article antérieur, j'ai signalé quelques-unes de ces plus anciennes traces du rabbinisme [1] et j'ai montré qu'elles méritaient pleine créance. C'est ce que j'avance également pour le cas présent.

La consécration des murs de Jérusalem est mentionnée dans une antique et précieuse source rabbinique, le « Rouleau des Jeûnes » *(Meguillath Taanith* [2]*)*. Elle y est mentionnée en deux passages; un troisième parle en outre du commencement de la construction du mur. Réunissons ici les trois textes dans la traduction de J. Derenbourg [3].

1. — Le 7 iyar eut lieu l'inauguration du mur de Jérusalem; le deuil est interdit.
2. — Le 7 éloul est le jour de l'inauguration du mur de Jérusalem; le deuil est interdit.
3. — Le 16 [adar], on commença la construction du mur de Jérusalem; le deuil est interdit.

Voilà des données d'un grand prix que nous devons recueillir en nous efforçant de les bien comprendre, au lieu de les perdre par une critique fausse ou outrée. A la vérité, personne ne met en doute l'authenticité de la *Meguillath Taanith*, mais les formules succinctes, par trop lapidaires, du texte ont besoin d'une explication et c'est celle-ci qui est parfois affectée par une opinion préconçue. On sait que le texte de la *M. T.*, rédigé en araméen, est accompagné d'une glose écrite en idiome rabbinique et qui est au texte ce que la Guemara est à la Mischna [4]. Dans ce commentaire lui-même il faut distinguer la *scolie*, qui indique habituellement l'objet et l'occasion du jour commémoratif, et les *gloses*, formées de développements aggadiques. Nous devons en convenir : la scolie et les gloses ne saisissent pas toujours le sens du texte. Faut-il donc qu'elles soient partout erronées? Pas le moins du monde.

1. V. *Etudes sur la Mischna*, dans la *R. E. J.*, LXVII, 24-39. Les chapitres de ces études sont intitulés : « Les prophètes dans la chaîne de la tradition, Mischna et Gola; Mischna babylonienne. »

2. Nous la désignerons dorénavant par les initiales *M. T.*

3. *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, p. 444 et suiv.

4. Dans מסכת מגלת תענית, éd. M. Grossberg (Lemberg, 1905), le commentaire est effectivement introduit par le mot Guemara; il est vrai que le texte qui précède n'est pas appelé משנה, mais מגלה. Parmi les traités post-talmudiques, ce sont ceux de Dérech-Eretz et de Kalla rabbati pour lesquels il peut être question aussi d'une Guemara; voir mes observations dans *R. E. J.*, XXXVI, 28.

Après tout, la scolie est souvent notre unique guide ; dans le cas des anniversaires du 7 iyar et du 7 éloul, les savants modernes, qui croient pouvoir en remontrer au vieux scoliaste, se sont sûrement trompés. C'est ce que nous allons démontrer.

Mais ne procédons pas par axiomes ; suivons Graetz[1], dont nous acceptons la méthode et l'appréciation générale : « Des trois éléments de notre *M. T.*, les titres araméens[2] ont une valeur historique ; les motifs ne doivent être considérés que comme des scolies dont la justesse dépend du point de savoir si elles ont saisi le sens du titre (ou du texte), ou non. Souvent le motif que donne la scolie est entièrement erroné, mais parfois elle allègue un fait qui n'apparaîtrait pas au premier abord et qui semble puisé à des sources plus anciennes. C'est seulement quand l'explication supporte l'épreuve de la critique, tant au point de vue de la langue qu'au point de vue du fond, qu'elle mérite d'être prise en considération ; autrement il faut expliquer l'intitulé d'une manière indépendante. »

En appliquant cette règle à notre cas, nous devons constater d'abord que le « texte » des numéros 1 et 2 est parfaitement clair et que le sens n'en laisse place à aucune ambiguïté. Les mots חנוכת שור ירושלים ne peuvent signifier que « l'inauguration (la dédicace, la consécration) des murs de Jérusalem ». Le scoliaste n'y a rien ajouté et n'en a rien ôté. Comme le même fait se répète deux fois, à la date du 7 iyar et à celle du 7 éloul, le scoliaste en a conclu très logiquement que chacune de ces indications se rapporte à une autre époque. Voici littéralement ce qu'il rapporte : « Dans deux passages de cette Meguilla il est écrit : « inauguration des murs de Jérusalem[3], le deuil est interdit ». L'un désigne l'époque où les Israélites revinrent de la Gola[4] ; l'autre, celle où les rois des

1. Je cite le tome III de sa *Geschichte*, d'après la 4e édition (p. 559-577).

2. Il vaut mieux dire les « textes ».

3. Dans l'éd. Neubauer (*Mediaeval Jewish Chronicles*) comme aussi dans l'édition princeps (Mantoue, 1514) et celle de Prague, 1795, la citation porte ici חנוכת ירושלים ; de même plusieurs autres éditions que j'ai collationnées ; seule l'édition M. Grossberg a ח' שור י', leçon exacte, mais secondaire. Le ms. Epstein (ancien Halberstam, maintenant propriété de la Isr. Theologische Lehranstalt à Vienne) a également la citation sans שור.

4. On sait que la tradition rabbinique considère toute la période post-exilique depuis Zorobabel jusqu'après Ezra et Néhémie comme une seule époque, voire comme une seule génération ; le terme ordinaire pour la désigner est גולה, גליות ou בני הגולה, avec un verbe quelconque pour marquer la date ; ici par exemple כשעלו ישראל מהגולה (variante dans l'éd. Neubauer : כשעלו בני הגולה). On trouvera plusieurs citations dans l'article déjà mentionné de la *R. E. J.*, LXVII, 24-39.

Grecs[1] les abattirent (les murs)[2] et qu'on les releva ensuite ». Le scoliaste donne la même explication, un peu plus brièvement seulement, à propos du 7 éloul. Il s'y réfère à certaines données du livre de Néhémie, voulant justifier ainsi en quelque mesure la fixation de la date d'un des deux faits sous Néhémie. Mais il ne pouvait prouver l'essentiel, à savoir que la « hanouca » de Néhémie a vraiment eu lieu à la date en question, attendu que ce point ne ressort nullement du texte de Néhémie. Bien mieux, notre scolie est plus incomplète encore ; elle ne précise pas laquelle des deux dates, 7 iyar ou 7 éloul, se rapporte au temps de Néhémie ou à celui des Asmonéens. Graetz et Derenbourg ne font aucune remarque sur cette lacune, pourtant bien frappante, dans les indications du scoliaste.

Ce manque de précision explique que Graetz et Derenbourg ne soient pas d'accord sur l'interprétation de la scolie. Graetz raisonne comme suit : Néhémie avait achevé les murs le 25 éloul (Néh., VI, 15). Mais l'inauguration n'en put avoir lieu que plus tard, car il fallut d'abord repeupler la ville (l'historien pense à Néhémie, VII, 4 : « la ville était large et grande, mais le peuple y était peu nombreux et toutes les maisons n'étaient pas construites »). Il a pu ainsi, continue Graetz, se passer une demi-année, d'éloul à iyar, bien plutôt qu'une année entière, d'éloul à éloul. — Aucune de ces considérations n'est péremptoire. L'idée que la construction de la ville n'était pas terminée est très relative ; à parler proprement, la ville est achevée quand les murs en sont debout et, d'autre part, elle ne l'est jamais complètement, car il reste toujours des terrains libres, surtout dans une ville comme Jérusalem, qui présente tant de collines et de vallées. Mais il y a mieux : l'inauguration de l'enceinte n'a nullement besoin de dépendre de la densité de la population ; en tout cas, le livre de Néhémie ne l'en fait pas dépendre. Si Graetz a pensé à la succession des faits rapportés dans ce livre — d'abord l'achèvement de la muraille, puis les mesures pour le peuplement de la ville, puis l'inauguration de la muraille — cette succession est

1. Il ne faut pas prendre מלכי יון à la lettre ; il s'agit des généraux qui agissaient sur les ordres des rois syro-grecs. Comp. la même expression dans T. *Taanith*, IV, 7, p. 220 Zuckermandel, passage qui correspond à notre texte de la *M. T.*

2. Le mot פרץ peut aussi signifier : abattre en partie, faire une brèche dans la muraille. Une destruction totale de la muraille n'était ni dans les intentions de l'agresseur, ni en son pouvoir. Le verbe qui s'oppose dans notre phrase à celui-ci est וגדרוהו (וחזרו), c'est-à-dire que l'enceinte fut de nouveau clôturée. Je ferai remarquer que le *Séder Olam Rabba*, ch. XXX, dit à propos des constructions de Néhémie : מתקן בחומה, ce qui signifie seulement qu'il répara la muraille.

dans la nature des choses, mais ce n'est pas une raison pour fixer, d'après ces considérations, la *date* de l'inauguration. L'autre argument de Graetz est plus faible encore : une demi-année a pu s'écouler entre la construction et l'inauguration des murs, mais non une année entière. Cette opinion est naturellement arbitraire. Si l'on considère qu'après l'achèvement de la muraille, il fallait encore enlever beaucoup de décombres et de matériaux, arranger les chemins pour la procession et préparer celle-ci, on estimera que ces travaux ont pu prendre une année entière. Il est vrai que la construction de la muraille n'avait duré que cinquante-deux jours, mais seule la fortification était urgente ; la fête de la dédicace pouvait être reculée suivant les besoins. Enfin, la date de la dédicace peut avoir dépendu d'autres circonstances que nous ne connaissons pas, comme l'attitude des ennemis, qui ne se sont naturellement pas tenus tranquilles alors même que la muraille eut été achevée.

Cette dernière hypothèse n'est pas entièrement gratuite. On n'a pas remarqué ou l'on n'a pas fait valoir que notre scoliaste rapporte à ce propos un fait nouveau, par où il dépasse le livre biblique de Néhémie. Voici, en effet, ce qu'il dit sur l'anniversaire du 7 iyar : « Car les peuples sont venus et ont lutté contre Jérusalem, mais ils n'ont pas pu la prendre et ont seulement entamé la muraille [1] » ; puis : « et quand ils l'eurent complètement construite (la muraille) [2], ils firent de ce jour une fête [3] ». Faut-il voir là simplement une combinaison, due au fait que la victoire des Asmonéens [4] est motivée exactement de la même façon, à savoir que la muraille avait été auparavant renversée ? Je ne le crois pas, j'y verrais plutôt un fait particulier à la tradition, qui aurait su que la muraille de Néhémie une fois construite fut endommagée par une attaque des ennemis et

1. Ce passage se lit dans l'édition de Neubauer entre crochets, d'après le manuscrit de Parme ; il se trouve aussi dans l'édition de Grossberg (mais celui-ci n'indique pas le texte qu'il reproduit) ; il manque, par contre, dans l'édition de Mantoue et dans celle de Prague.

2. Dans les éditions de Mantoue et de Prague aussi bien que dans celle de Neubauer et dans le ms. Epstein, il y a וכשגמרו למנותם, ce qui ne pourrait se rapporter qu'au verset cité auparavant ויפקדו השוערים והמשוררים et signifierait : quand on eut préposé les portiers et les chantres, on passa à l'inauguration de la muraille. Mais cette interprétation me paraît inexacte et je lis וכשגמרו לבנותה (le suffixe se rapporte au mot חומה qui se trouve plus haut). Le manuscrit de Parme a une mauvaise variante : יום שהתחילו לבנות.

3. Ici et ailleurs יום טוב équivaut au דלא למספד du texte.

4. Dans le passage sur le 7 éloul, toutes les éditions aussi bien que le ms. Epstein portent מפני שסתרוהו גוים ; le suffixe masculin se rapporte à שור, le mot araméen signifiant « muraille » qui précède dans le texte.

dut être à nouveau réparée. Ainsi s'explique de la manière la plus simple la remise de la fête à six mois ou un an (7 iyar ou 7 éloul). Laquelle de ces deux dates ? Nous devons laisser ce point dans l'incertitude, car le scoliaste distribue bien les deux dédicaces sur deux jours distincts, mais sans dire si celle de Néhémie tomba le 7 iyar et celle des Asmonéens le 7 éloul ou si c'est l'inverse. Mais que ce soit une date ou l'autre, en tout cas le scoliaste en sait plus long que le livre de Néhémie, qui ne donne aucune date du tout pour l'inauguration de la muraille. Il semble, au premier abord, comme nous en avons fait la remarque, que le scoliaste a *calculé* la date de la « hanouca » de Néhémie, mais en ce cas — et nous l'avons aussi remarqué — le dernier chaînon, le chaînon décisif manquerait à la chaîne de la démonstration. Mieux vaut admettre qu'il connaissait cette date par tradition, et nous répétons que la possibilité de telles traditions, remontant à l'époque de la « Gola », ne peut être contestée.

Il faut en dire autant, et avec plus de raison encore, du *texte*[1] de la *M. T.*, car celui-ci nous apprend en tout état de cause que l'inauguration de la muraille eut lieu le 7 iyar (et le 7 éloul). Ni l'une ni l'autre de ces dates ne peut être appuyée d'un verset et pourtant il est extrêmement vraisemblable que le texte de la *M. T.* a pensé pour une de ces deux dates à la « hanouca » de Néhémie, précisément parce qu'il n'a pas jugé nécessaire de préciser l'époque et l'occasion. — De même pour l'autre date, que le scoliaste a appliquée à la période asmonéenne, il est probable qu'il a eu raison. Une tradition rabbinique ne peut se rapporter qu'à un fait important au point de vue religieux, susceptible d'émouvoir les cœurs d'un peuple pieux. C'est le cas de l'événement rapporté dans le premier livre des Maccabées, XIII, 52 : Simon l'Asmonéen fortifia la montagne du Temple ainsi que la citadelle, ce qui signifie qu'il reconstruisit les murs de la ville partout où c'était nécessaire [2]. On peut admettre que ce fait, qui intéressait au premier chef le Temple, donna lieu à une fête religieuse, analogue à celle qui est mentionnée et décrite au verset précédent du premier livre des Maccabées, à l'occasion de l'entrée de Simon dans la ville (le 23 du deuxième mois de l'an 171 des Séleucides, mai 142 av. l'ère chrétienne). Notre texte de la *M. T.* ajoute simplement la date de l'inauguration de la muraille : 7 iyar ou 7 éloul. Il est caractéristique pour le scoliaste — et pour

1. Nous avons déjà montré plus haut que l'authenticité du texte de la *M. T.* ne souffre aucun doute ; en outre, il faut distinguer le texte de la scolie.

2. Rappelons que même Néhémie n'eut pas à construire une muraille entièrement neuve et qu'il célébra pourtant une dédicace.

la tradition rabbinique en général — qu'à propos de cet événement de l'époque grecque on n'allégua aucune preuve littéraire, alors qu'une allusion à la *Meguillath Hasmonaïm* [1] n'aurait pas été déplacée ; mais cette littérature n'existe pas pour eux, et moins encore le livre grec des Maccabées.

A la fin du premier Livre des Maccabées (XVI, 23), il est d'ailleurs parlé à nouveau, mais seulement en passant, de la construction des murs de Jérusalem : abattus par le roi de Syrie Antiochus Sidétès, ils furent réédifiés par Jean Hyrcan [2]. Aucune date n'est indiquée, ni année, ni mois, ni jour ; nous n'avons donc pas le moyen d'identifier avec cet événement aucune des dates de la *M.T.* Il est, d'autre part, invraisemblable que la reconstruction des murs sous Jean Hyrcan ait causé au peuple tant de joie que l'autorité ait jugé bon d'instituer une fête anniversaire ; c'était un événement politique dû au roi judéen, et rien de plus. Il n'en est pas de même de la construction des murs sous Simon : alors, chaque succès était rehaussé de l'éclat d'une joie religieuse.

Le premier Livre des Maccabées rapporte que Simon, ayant pris l'Acra, y fit son entrée solennelle le 23 du deuxième mois de l'an 171 et qu'il institua à cette date une fête annuelle. Cet événement est généralement et à juste titre considéré comme identique avec celui qui est ainsi enregistré dans la *M. T.* : le 23 iyar — c'est bien le deuxième mois — les fils de l'Acra durent sortir de Jérusalem. La reconstruction des murs sous Simon est, toujours d'après le Livre des Maccabées, un fait postérieur. Quand donc la *M. T.* dit, deux paragraphes plus haut, que le 7 iyar eut lieu l'inauguration des murs de Jérusalem, cet anniversaire ne peut s'insérer simplement dans cet ordre, car le 7 iyar est impossible pour un événement qui se place postérieurement à celui du 23 iyar. Par contre, il peut s'agir du 7 iyar de l'année suivante. Simon fit son entrée à Jérusalem le 23 iyar ; un de ses actes, dès lors, fut de fortifier encore plus la montagne du Temple avec la citadelle. Ce doit avoir été l'œuvre d'un assez long temps, peut-être un an, peut-être même davantage. Que si nous sommes fondés à admettre que la dédicace

1. Voir *R. E. J.*, XXX, 214 ; XXXV, 222.

2. Cf. Graetz, IV, 67, qui affirme, se fondant sur l'interprétation des textes employés par Josèphe, que le roi de Syrie fit seulement raser la couronne de la muraille. En ce cas, il serait intéressant pour nous de voir le texte dire néanmoins que Jean Hyrcan « construisit » la muraille, comme s'il l'avait construite sur nouveaux frais. Mais l'opinion de Graetz est combattue par Schürer, I⁴, 260, note 6. Cf. aussi Derenbourg, *Essai*, p. 67.

du 7 iyar se rapporte à l'époque de Simon, il faut que ce soit un iyar d'une des années suivantes. Toutefois, il n'est pas nécessaire que la fête ait été celle du 7 iyar ; il se pourrait que ce fût celle du 7 éloul. Nous voyons ici, une fois de plus, combien mal nous sommes renseignés, quand le scoliaste se borne à consigner la tradition dont il est l'interprète et nous laisse dans l'embarras pour le reste, car, pour le remarquer derechef, il ne nous dit pas si c'est le 7 iyar ou le 7 éloul qu'il prend pour la date de la « hanouca » de Néhémie.

Pour pouvoir résoudre en quelque mesure cette question si embarrassante, je crois devoir signaler un indice auquel j'ai déjà fait allusion. Le fait de la destruction des murs par les païens ne figure, d'après des textes authentiques, que dans la scolie sur le 7 éloul ; or cette destruction trahit l'époque grecque. Je crois donc que, dans la pensée du scoliaste, c'est le 7 éloul qui est la fête asmonéenne ; l'inauguration des murs sous Simon, dont nous avons parlé précédemment, eut ainsi lieu le 7 éloul. D'où il suit forcément que l'inauguration sous Néhémie se place le 7 iyar. Il est vrai que cette conclusion repose sur la véracité du scoliaste et est par là même assez incertaine. Mais nous n'avons pas la possibilité d'en savoir plus long que lui. Par contre, nous ne devons pas oublier que les deux dates — le 7 iyar et le 7 éloul — sont garanties par le *texte* de la *M. T.*

Derenbourg s'est tiré d'affaire bien plus facilement ; en une seule note (p. 74), il tranche la question. Il affirme sans preuve que la seconde date, celle du 7 éloul, est appliquée par le scoliaste à la « hanouca » sous Néhémie. Je ne sais comment on peut trouver cela dans le texte de la scolie. Il est vrai qu'elle cite un verset — Néhémie, VI, 15 — où l'achèvement de la muraille est fixé au 25 éloul [1] ; mais comment en résulte-t-il quoi que ce soit pour la manière dont le scoliaste se représente la « hanouca » ? Derenbourg remarque encore très finement : « Cette explication n'a un sens qu'autant que le glossateur aurait lu, dans son texte, le 27 à la place du 7 éloul. » La remarque est fine, mais il est difficile d'admettre que la dédicace de la muraille n'en a suivi l'achèvement que de

1. Joel Muller raisonne de la même façon dans son article : *Der Text der Fastenrolle*, dans *Monatsschrift*, XXIV, 140 : « L'inauguration sous Néhémie ne peut avoir eu lieu qu'en éloul, comme le prouve la citation de Néhémie, VI, 15. Je crois que le passage portait primitivement כ"ד אלול (dernier jour de la construction) ou, si la leçon des éditions est la meilleure, כ"ז באלול. » L'ouvrage de Derenbourg ayant paru en 1867 et l'article de Muller étant de 1875, la priorité appartient au premier.

deux jours. D'autre part, c'est un fait que le texte de la *M. T.* présente des variantes quant à la date ; ainsi le ms. Epstein porte le 4 éloul (au lieu du 7)[1]. Cette preuve a échappé à Derenbourg ; il est vrai que 7 peut devenir plus facilement 27 que 4. — L'opinion de Derenbourg fait aussi disparaître une difficulté, qui n'a d'ailleurs qu'un rapport lointain avec notre sujet. Le calendrier de la *M. T.* étant à proprement parler une liste des jours où on ne doit pas jeûner, on dressa plus tard un tableau des jours où l'on doit jeûner, tableau qui, dans plusieurs manuscrits, suit immédiatement le texte de la *M. T.*[2]. Or, chose curieuse, certaines dates de ce tableau postérieur contredisent les indications de la vraie *M. T.* C'est ainsi que le « 7 éloul sont morts de l'épidémie les mauvais explorateurs » (*Nombres*, XIV, 37) ; on doit donc jeûner en ce jour. Avec la correction de Derenbourg, la contradiction disparaîtrait, puisqu'il place le jour heureux au 27 éloul. C'est une remarque que nous ne faisons qu'en passant et accessoirement, car le contenu de ce tableau de date récente ne saurait influencer en aucune manière notre interprétation du texte de la *M. T.*

Les choses me paraissent ainsi bien établies. J'ai reproduit les opinions de Graetz et de Derenbourg en les combattant là où je le croyais nécessaire, dans la conviction de servir ainsi le progrès des études historiques. Mais par contre, je ne saurais engager de polémique avec M. A. Schwarz[3], qui a en vue moins l'établissement de faits historiques que la reconstitution d'un passage de la Tossefta (T. *Sanhedrin*, III, 4, p. 418). Mais ni le traitement qu'il fait subir aux textes[4], ni sa manière de formuler des thèses sans préparation suffisante ne peuvent satisfaire le savant. Dans un article écrit en l'honneur de Graetz, il dépasse de beaucoup la critique à laquelle l'illustre historien a soumis la *M. T.*, ce qui ne serait pas un défaut si par là toutes les conclusions qui en ont été déduites ne perdaient toute base pour rester en l'air. Il reproche à Graetz d'avoir pris pour argent comptant l'indication du scoliaste d'après laquelle une des deux dates — le 7 iyar ou le 7 éloul — se rappor-

1. Les manuscrits de Parme et d'Oxford ont aussi le 4 éloul ; voir M. Schwab, *Revue*, XLI, 267.

2. Voir entre autres l'éd. Neubauer, p. 23-25. Beaucoup de savants ont déjà remarqué les contradictions entre ce tableau et la *M. T.* proprement dite.

3. *Die Konsekrierung der dritten Stadtmauer Jerusalems*, dans *Monatsschrift*, LXI, 392-411.

4. Il corrige le plus arbitrairement du monde (nous y reviendrons plus loin) le texte de la Tossefta, notamment en y introduisant de son cru les mots בחומה העליונה et même בחומת אגריפס.

terait à la « hanouca » sous Néhémie. En revanche, il nous gratifie de cette thèse axiomatique : « Il n'y a jamais eu d'anniversaire anté-maccabéen. » Je me permettrai de lui demander alors : le 14 et le 15 adar, enregistrés au chap. XII de la *M. T.* sous le nom de « jours de Pourim », ne constituent-ils pas un anniversaire et ne sont-ils pas anté-maccabéens? Autre question : le 15 ab, jour anniversaire de l'offrande du bois[1], n'est il pas anté-maccabéen? Il n'est pas raisonnable de descendre cette fête dans le cours de l'histoire, car seul l'état de choses des premiers temps de la « Gola » permet d'expliquer l'institution d'une fête spéciale à l'occasion d'un fait relativement peu important, à savoir que l'autel fut pourvu de bois pour alimenter le foyer[2]. Nous perdrions complètement pied si nous abandonnions sur ce point la tradition, qui voit ici un événement des premiers jours de la « Gola ». En outre, les mots « ainsi le stipulèrent les prophètes qui étaient parmi eux » — mots qui se lisent aussi dans la Tossefta — exigent impérieusement que l'on place l'événement dans les premiers temps de la « Gola », car c'est à cette époque seulement qu'il y avait des prophètes et c'est pour cette époque seulement que l'on a coutume, comme le montrent d'autres passages, d'invoquer les prophètes. On invoque aussi dans notre cas la mention de « l'offrande du bois » dans Néhémie, X, 35, c'est-à-dire précisément Néhémie, comme pour la dédicace des murs. Josèphe (*B. J.*, II, XVII, 6, § 425) connaît une fête des xylophories, qui était encore célébrée dans les derniers temps du second Temple[3]. Pendant ce long intervalle, des modifications ont dû se produire dans la célébration de la fête. A l'origine, c'était sans doute le 15 ab seul qui était férié, en souvenir du fait qu'on a pu avoir du bois pour l'autel ; c'est la situation que suppose le *texte* de la *M. T.* C'est seulement lorsqu'à la suite de certains incidents qui sont rapportés dans la scolie, dans la Tossefta et dans les deux Talmuds sur la michna de Taanith, IV, 5, le nombre des familles admises au privilège de fournir du bois à l'autel s'accrut de plus en plus que l'on institua neuf jours semblables; c'est la situation que réfléchit la michna de Taanith, IV, 5. Ainsi

1. *M. T.*, ch. V : זמן אעי כהניא; plus complètement dans M. *Taanith*, IV, 5 et Tossefta, p. 219 : זמן עצי כהנים והעם. L'introduction de la Tossefta : מה ראו, etc., « comment furent-ils amenés à instituer cette fête? » rappelle la phrase מאי חנוכה dans *Sabbath*, 21 *b*.

2. Que l'on n'objecte pas que la « Hanouca » du 25 kislew a aussi pour occasion un incident secondaire — le miracle de la fiole d'huile — car ce n'est là que le motif des illuminations, mais l'on n'a jamais oublié qu'au fond on célébrait une fête de la victoire.

3. Josèphe dit inexactement que tout le monde apportait du bois.

tombe la remarque de Graetz (p. 571), taxant de trompeuse la désignation du 15 ab par la *M. T.* comme jour de la fête du bois parce qu'il y avait neuf jours de ce caractère : primitivement il n'y en avait certainement qu'un, celui qui est indiqué par le texte de la *M. T.* Nous avons ici un exemple certain de la nécessité de distinguer entre le texte primitif et les additions. C'est aussi un exemple classique des fautes qu'on peut commettre contre la logique en poussant trop loin la critique. Car dans notre cas il est illogique d'admettre qu'un roi *judéen* ait interdit une fois l'offrande du bois pour l'autel. Et pourquoi l'aurait-il fait ? Graetz, qui l'admet, voit dans ce mauvais roi le sadducéen Alexandre Jannée. Mais quoi ! les Sadducéens ne sacrifiaient-ils pas sur l'autel ? et n'avaient-ils pas besoin, pour ce faire, de bois ? et pourquoi n'auraient-ils pas voulu qu'il fût offert par les familles en question ? Non, rien ne s'explique ainsi. Au contraire, la scolie aussi bien que la Tossefta disent formellement que l'interdiction fut portée par un des rois grecs ; c'est donc une mesure qui s'explique dans le plan d'une persécution religieuse systématique et ainsi seulement s'expliquent toutes les histoires rapportées à ce propos. L'époque est donc exactement la même que celle de la dédicace de la muraille du temps des Asmonéens ; là aussi la scolie dit (à propos du 7 iyar) qu'il avait fallu reconstruire la muraille après qu'elle eut été abattue « par les rois des Grecs » (voir plus haut).

Une autre considération encore nous ramène à la question des murs de Jérusalem. Tout de même que nous apprenons par la Tossefta et la scolie qu'à l'époque des Tannaïm vivaient encore des descendants des familles qui avaient eu le privilège de l'offrande du bois — R. Eléazar b. Sadoc dit : je suis un des fils de Sannaah ben Benjamin, etc. — de même nous devons admettre qu'une fête comme celle de la dédicace des murs n'était pas simplement consignée par écrit, mais qu'elle existait dans la réalité [1]. Les deux anniversaires, celui de l'inauguration des murs sous Néhémie aussi bien que celui de l'inauguration asmonéenne, doivent avoir été célébrés effectivement d'année en année et c'est pourquoi le scoliaste de la *M. T.* les connaît. Nous devons seulement nous dire qu'une telle fête n'avait pas le même retentissement que, par exemple, la Hanouca du 25 kislew ; sans doute était-elle célébrée surtout dans le cercle restreint des prêtres et des pèlerins, comparable en

1. Comparer la fête de la traduction des Septante, célébrée chaque année dans l'île de Pharos.

cela à ces fêtes catholiques qui se rattachent à une église particulière.

Dans l'ancienne Jérusalem, la construction des murs était un fait de l'ordre religieux plutôt que politique. La michna de *Chekalim*, IV, 2, nous apprend, en effet, qu'entre maintes autres choses, l'entretien du ruisseau qui coulait dans le parvis du Temple, celui des murs de la ville et de ses tours, comme en général tous les besoins de la ville étaient défrayés avec le reste de l'argent qui subsistait dans le trésor du Temple ; en d'autres termes, ils étaient défrayés avec de l'argent sacré [1]. Cependant les murs de la ville n'appartenaient pas au peuple entier [2] au même titre que la Montagne du Temple, les parvis et un puits situé au milieu de la rue des pèlerins [3] ; ils constituaient donc quelque chose de plus qu'une simple dépendance du sanctuaire. Mais tous les habitants de Jérusalem et tous ceux qui s'y rendaient aux trois fêtes de pèlerinage étaient personnellement intéressés aux murs de la ville, car les saintetés dites « légères » ne pouvaient être consommées qu'à l'intérieur des murs (voir plus loin).

C'est à ce point de vue qu'on doit se placer pour expliquer le passage de la *M. T.* qui mentionne une troisième fois une fête de la construction des murs : le 16 adar, on commença à construire les murs de Jérusalem : le deuil est interdit [4]. D'autres textes lisent : le 16 adar, on construisit de nouveau les murs de Jérusalem. La seconde leçon s'explique bien d'après la scolie [5] : les païens les avaient précédemment abattus. Ainsi les deux faits sont étroitement rapprochés l'un de l'autre, mieux que si l'on dit : on commença à construire les murs. Aucune date n'est indiquée et c'est bien regrettable. Mais cela même montre que, d'après le scoliaste, il s'agit ici du commencement de la construction, dont la fin est

1. Ce passage est encore intéressant en ce qu'il mentionne les tours (מגדלות) de l'enceinte de Jérusalem, il ne doit pas y avoir beaucoup de textes de ce genre dans toute la littérature rabbinique. Comp. *M. T.*, ch. XII (sur le jour de Nicanor) : מתי יפלו בידי ואהרוס את המגדל הזה, et, pour l'explication de ce passage, v. mes *Kadmoniyoth ha-Talmud* (Odessa, 1914), I, 39. Sur la tour de la Montagne du Temple (j. *Pesahim*, VII, 7; 35 *a*, l. 4), voir plus bas.

2. L'expression employée, של עולי בבל, a été expliquée précédemment.

3. *Nedarim*, V, 5. Sur ce puits et le rapport qu'il a avec les עולי בבל, voir mon article dans *Ha-Chiloah*, XX, 17 et suiv.

4. L'éd. de Mantoue, l'édit. Neubauer et d'autres ont שריו למבנא; mais M (Ms. Michael *apud* Neubauer) et le ms. Epstein ont שבו. La différence est d'importance, comme il va être dit dans le texte.

5. Et pourtant c'est la scolie qui précise וכשהתחילו לבנותו, ce qui traduit bien שרו.

déterminée par l'une des deux dates antérieures : 7 iyar ou 7 éloul. Ce n'est là qu'un argument *a silentio*, mais nous nous risquons à l'employer parce qu'il est bien dans l'esprit du scoliaste. Si ce n'était pas le cas, il n'aurait pas été embarrassé d'indiquer quelque tradition motivant cette fête.

Graetz [1] est d'un autre avis. Il rapporte cette indication à un fait mentionné par Josèphe (*B. J.*, V, IV, 2, § 148) : par suite de l'accroissement de la population de Jérusalem, un nouveau quartier fut compris dans la ville ; c'était la colline de Bézétha. Nous parlerons plus loin de l'agrandissement de la ville ; ne nous arrêtons ici qu'à ce qui est nécessaire à l'élucidation du passage de la *M. T.* Etant donnée la merveilleuse précision du *texte* de la *M. T.*, il me paraît impossible de rapporter les mots « on commença à construire la muraille de Jérusalem » (שריו למבנא שור ירושלם) au fait qu'un quartier relativement peu important fut ajouté à la ville et pourvu d'un mur. Cette « muraille de Jérusalem » ne peut être comprise autrement que dans les deux paragraphes précédents, où l'expression désigne la muraille tout entière [2], et dans *M. T.*, ch. VIII (anniversaire n° 18), où le même mot désigne les murs de Samarie. Un texte qui énonce avec une précision minutieuse, qu' « on commença à construire les murs » ne peut pas vouloir indiquer un simple agrandissement de la ville [3]. Graetz croit avoir remarqué que la scolie, « inspirée par la tradition ou par un juste sentiment des choses », met en rapport la construction des murs avec les murs de Jérusalem. Mais c'est là une assertion sans fondement, car, sur le passage même, la scolie ne parle pas du tout d'un agrandissement de la ville et là où elle le fait, au chap. VI, à propos du 7 éloul, c'est une *halacha* (אין מוסיפין) qu'elle cite en passant et il en est de même dans *Chebouoth*, II, 2, où la même *halacha* ne se rapporte pas au cas envisagé et semble mentionnée uniquement à titre instructif.

Ici je dois me permettre une petite digression pour élucider un point de la *M. T.* que j'ai allégué tout à l'heure, celui où il est

1. Et Schwarz, qui le suit aveuglément en cela.

2. Cette difficulté m'était déjà venue à l'esprit quand j'écrivais plus haut qu'une des deux dates doit être rapportée à la construction des murs sous Simon. Mais alors les murs étaient vraiment en mauvais état et on doit admettre que tout le circuit fut réparé, bien que la source ne le dise pas. Néhémie lui-même n'avait pas eu à bâtir entièrement sur nouveaux frais et pourtant on parle de lui comme s'il avait reconstruit toute la muraille.

3. D'autant plus que, d'après Graetz, Bézétha fut peuplé en deux fois, donc successivement et chaque fois une assez petite partie,

question des murs de Samarie. J'oserais dire que ce point aussi a été faussement interprété et toujours parce qu'on a cru pouvoir négliger l'explication de la scolie. La phrase de la *M. T.* est ainsi conçue : Le 25 hechvan אחידת שמרון שורא. Telle est la leçon de l'édition princeps et des meilleures éditions [1], tandis que d'autres [2] ont la leçon plus facile אחידת שור' שמרון. Derenbourg (p. 72) dit de la première leçon que la phrase n'a aucun sens. Seulement on n'a pas remarqué que le verbe אחד a ici une signification particulière. L'araméen אחד (comme l'hébreu אחז dans certains cas [3]) signifie, comme l'assyrien *aḫazu*, « enchâsser », spécialement « enfermer, verrouiller » (le dernier sens dans Néh., VII, 3) ; les exemples de cette acception ne manquent pas [4]. Un cas tout à fait analogue au nôtre est fourni par le targoum sur Exode, XIV, 3, où אחד עליהון מדברא traduit l'hébreu סגר ; ce dernier verbe s'emploie justement pour une ville fortifiée, comme Jéricho dans Josué, VI, 1. La phrase de la *M. T.* signifie donc : le 25 hechvan eut lieu la fermeture de Samarie par une muraille [5]. Nous voyons maintenant combien il est scabreux de rejeter la leçon traditionnelle, elle donne ici un sens excellent. Et la scolie, fort bien renseignée dans notre cas comme dans d'autres, nous fait connaître les détails de l'histoire, en s'en tenant aux mots du texte. Voici, en effet, la traduction de la scolie : « Que signifie [רבה] אחידת שמרון [6] ? Quand ceux de la Captivité (« Galouth ») montèrent pour la première fois [en Palestine], ils entrèrent dans cette enclave des Couthéens (Samaritains), mais ceux-ci ne les laissèrent pas [demeurer ou passer]. Ils se dirigèrent

1. L'édit. Neubauer (p. 13) donne déjà une leçon altérée : אחידת (שורת) שמרון. Graetz, p. 562, reproduit l'éd. princeps ; le reproche que lui fait Derenbourg (p. 72, n. 1) d'avoir mis שור שמרון « sans avertir le lecteur du changement qu'il s'est permis » n'est donc pas fondé, au moins pour la 4e édition.

2. P. ex. l'édit. Amsterdam (p. 27 *a*). Dans l'éd. Dalman on lit אחידת [שורת] שמרון, ce qui est aussi une leçon altérée.

3. P. ex. dans Psaumes, LXXVII, 5 : אחזת שמרות עיני (cf. Ben Jehuda, *Thesaurus*, p. 148). Cf. le Dictionnaire de Gesenius, 16e édition.

4. V. le Dictionnaire talmudique de Levy (mais notre exemple n'y est justement pas cité). Comparez aussi le syriaque אחד (Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, p. 115 ; Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, p. 6). On n'a pas encore remarqué qu'en néo-hébreu aussi אחז signifie « fermer », p. ex. dans l'aggada fréquemment reproduite (voir en particulier *Ruth rabba*, introd. n° 6), d'après laquelle le roi Achaz (אחז) fit fermer (אחז) synagogues et écoles.

5. שורא est un accusatif adverbial.

6. Pour רבה, comparer צידון רבה dans Josué, XI, 8. Néanmoins il est probable que רבה a été mis pour שורא, qu'on ne comprenait pas.

alors vers Sébaste[1], qu'ils occupèrent[2] et entourèrent de villes fortifiées[3], de sorte que beaucoup de localités[4] y furent rattachées, et on les nomma ערי נברכתא (villes de la fosse du foulon). » A part le dernier détail, qui demande une explication particulière, tout est clair ici. Les Samaritains, dans leur hostilité pour les Judéens, refusèrent de permettre à ceux-ci, qui venaient de Babylonie et voulaient se rendre dans leur pays — en pèlerinage ou pour s'y établir — de passer par leur territoire ou de s'y fixer. Samarie devenait ainsi en quelque sorte le « mauvais pieu » (תקועה ou יתד עה), comme le scoliaste dit ailleurs (au chap. III) en parlant de Tyr; c'était une épine dans la chair vive du judaïsme. Que firent alors les Judéens? Ils réduisirent à l'impuissance cette méchante ville de Samarie en la limitant à son domaine propre, tandis qu'ils prenaient possession du pays à l'entour et le garantissaient par des villes fortifiées. Samarie fut ainsi bloquée. On conviendra que c'est la meilleure explication du terme « fermeture » (אחידה) employé par le texte. — Les nouvelles villes judéennes, est-il dit ensuite, furent appelées « villes de la fosse du foulon »[5]. Ce ne doit pas être autre chose qu'une plaisanterie populaire. D'après *j. Moëd katan*, I, 6 (80 *d*, l. 25), נברכת, autrement dit בקיע, « fente », n'est qu'un équivalent de תושב, qui signifie une pierre qui repose sur sa place, probablement parce qu'on recouvrait d'une pierre la fosse du foulon quand le chanvre s'y trouvait déjà. Samarie devint donc comme la fosse sale du foulon ; elle ne pouvait remuer, contenue qu'elle était par les villes judéennes qui l'entouraient. — Pour le dire en passant, la phrase אחידת מגדל צור au chap. III doit être comprise de la même façon. Le scoliaste établit d'abord, ce qui n'était pourtant pas nécessaire, que la ville de Césarée[6] était située

1. Ce mot est garanti par des manuscrits; voir *Monatsschrift*, XXIV, 141, et cf. Cod. M. dans l'éd. Neubauer. On sait que Sébaste est le nom grec de Samarie.

2. וישבו אותה. La variante ושבוה signifie : ils la capturèrent (l'enfermèrent, la pillèrent).

3. והקיפוה ערי חומה signifie : ils bâtirent autour de Samarie de nouvelles villes fortifiées.

4. Sur le sens de עיירות, voir mes *Kadmoniyoth ha-Talmud*, I, 141.

5. נברכתא ne peut être que la forme araméenne de נברכת; sur ce dernier mot voir les dictionnaires et pour la chose ma *Talmudische Archaeologie*, I, 154, avec la note 333. Les explications de Graetz (p. 566) et de Derenbourg (p. 73) sont inexactes tant pour le mot que pour le fond.

6. C'est de cette ville qu'il s'agit. Au lieu de צור, il faut lire שר, « Tour de Straton ».

dans la vallée בין החילות [1] ; mais on y avait élevé une tour, qui était comme un pieu enfoncé dans le corps judéen ; lors donc que la ville eut été réduite par les Asmonéens, on y établit des Judéens ; la tour fut ainsi « enfermée ». Sur ces deux points, nous nous en sommes tenus à l'explication des mots, en montrant que la scolie en rend parfaitement compte, ce qu'on ne peut pas toujours affirmer des savants modernes. Quant aux déductions historiques des dits savants, nous les laisserons cette fois de côté.

(*A suivre.*)

SAMUEL KRAUSS.

1. Sur ce terme, voir mes observations dans *Revue*, LVI, 34.

LE YIDISCH ALSACIEN-LORRAIN

Recueil de mots et locutions hébraeo-araméens

employés

dans le dialecte des Israélites d'Alsace et de Lorraine

(SUITE [1])

603. מוֹרֶה צֶדֶק **Mauré Tzedek,** rabbin.
604. מָרוֹר **Moraur,** herbes amères servant à la cérémonie de la veillée de Pâque ou Sêder.
605. מְרַחֵם **Mera'hêm** (-sein), prendre pitié. *Dass sich Gott soll mera'hêm sein*, que Dieu ait pitié! (Expression dédaigneuse.)
606. מְרַמֵּא **Meramé** (-sein), tromper.
607. מַשָּׂא **Masso,** poids. *A Masso koved*, un poids lourd. *Masso umatton,* trafic, commerce, affaire, histoire. *Schauphlé* (v. שָׁפָל) *Masso umatton's,* mauvaises affaires. *Er macht sich a Masso umatton d'rauss,* il s'en fait une affaire. *Ka Masso umatton for a Yid,* ce n'est pas une affaire pour un Juif, dit-on d'une affaire qui se présente mal.
608. מַשִּׂגִּיחַ **Maschgia'h** (-sein), faire attention à, tenir compte.
609. מְשֻׁגָּע **Meschugo,** fou. *Meschugo ess Trumpf*, la folie est atout, prime. *Wenn du meschugo besch loss dich anbinden,* si tu es fou, fais-toi lier. De *Meschugo* l'on a formé :
610. מְשֻׁגַּעַת **Meschugaass,** folie.
611. מְשַׁדֵּךְ **Meschaddêch** (-sein), s'allier.
612. מֹשֶׁה מְחוּיָב **Mosché me'huyow,** litt. : Moïse obligé. — *Moïse,* sans doute parce que le meilleur des hommes, considéré comme obligé de condescendre à tout ce qu'on lui peut demander : expression ironique employée pour repousser les prétentions exagérées de quelqu'un qui réclame des services comme choses dues. Cf. Zunz, *G. V.*², 454, n. *f*.

1. Voir *Revue des Etudes Juives*, t. LXX, p. 180 ; t. LXXI, p. 66.

613 et 614. מֹשֶׁה רַבֵּינוּ **Mosché rabbénu,** Moïse, notre maître *Mosché rabbénu därft's gesagt habe,* Moïse notre maître pourrait l'avoir dit, dit-on de l'assertion de quelqu'un dont la parole est digne de foi. — *Mosché rabbénou fisch,* poissons de Moïse, notre maître : nom humoristique donné aux poissons qui présentent l'apparence de moitiés de poissons, telles soles, limandes, etc., et qui auraient été mis en cet état, c'est à-dire divisés en deux, pour s'être trouvés juste à l'endroit où, sur le geste de Moïse, la mer Rouge fut divisée, afin de livrer passage aux Israélites sortis d'Égypte.

615. מְשׁוֹרְרִים **Meschaurerim,** chanteurs, choristes.

616. מַשִּׂיג גְּבוּל **Massig g'wul** (-sein), empiéter sur le (terrain) droit d'autrui, porter préjudice.

617. מָשִׁיחַ **Moschia'h,** oint, le Messie. *Moschia'h soll komme, un ess nichs dau,* le Messie viendrait, il ne trouverait rien à manger : se dit à propos d'un lunch peu fourni. *Bis Moschia'h kommt,* jusqu'à la venue du Messie, indéfiniment. *Moschia'h Käfer,* bête à bon Dieu, la coccinelle, ainsi appelée à cause des taches noires ou blanches qui ponctuent ses élytres et dont, suivant la légende enfantine, le nombre indiquerait celui des années à courir jusqu'à la venue du Messie. *A grüner Moschia'h,* un Messie vert, quelqu'un qui a mauvaise mine.

618. מַשְׁכּוֹן **Maschkaun,** un gage.

619. מָשָׁל **Moschol** (Plur. germanisé : Moschelich), anecdote, exemple, conte, conte impliquant une critique. *A Moschol auf der Mensch,* un conte *ad hominem.* לְמָשָׁל Lemoschol, par exemple.

620. (ן)מְשַׁלְמָ **Meschalme** (forme germanisée de מְשַׁלֵּם meschallem), payer.

621. מְשׁוּלָמְ־ט **Meschulomt** (participe passé germanisé de schallem, payer, avec sens péjoratif), payé = puni.

622. מְשֻׁמָּד **Meschumod,** juif baptisé.

623. מְשַׂמֵּחַ (sich-) **Messammêa'h** (-sein), se réjouir.

624. מְשַׁנֶּה צוּרָה **Meschanné Tzuro** (-sein), changer de figure sous une impression subite de terreur ; se dit des altérations qui se produisent sur la face des moribonds.

625. מִשְׁפָּט **Mischpot,** justice, jugement. Plur. : Mischpotim. *A Mischpot anfange,* entamer un procès. *Mischpot von S'daum,* un jugement (inique) à la façon de Sodome. D'où, sous forme germanisée :

626. (ן)מִשְׁפָּטֶ **Mischpoté,** entrer en procès, plaider.

627. מִשְׁפָּחָה **Mischpo'ho,** famille. *A scheïni Mischpo'ho,* une jolie famille ! (ironique).

628. מְשָׁרֵת **Meschorêss,** domestique. Plur. : Meschorsim. *Meschorêss mach mir Wind,* garçon, évente-moi, se dit ironiquement à quelqu'un qui prétend abuser de votre serviabilité. Même

sens et même intention ironique dans l'expression יוֹצֵר מְשָׁרְתִים, *Yautzèr meschorsim*, (Dieu) crée des serviteurs, paroles empruntées au Rituel du matin.

629. מֵת **Mêss**, un mort. Plur. : Mèssim. *Dass Mèss*, le mort, quel que soit le sexe ou l'âge. *Den Mêssim därf mer die Wohrhat nochsage*, des morts, on peut dire la vérité.

630. מִתְנַגֵּד (sich-) **Misnaged** (-sein), se mettre en opposition. Misnaged, un opposant, un adversaire.

631. מַתָּנָה **Matono**, don, cadeau, charité. *Matono bassêsser*, aumône discrète ; ironiquement un mauvais coup donné à la dérobée. *A Matono in die Rippe*, un cadeau dans les côtes, c'est-à-dire sans valeur.

632. מְתַקֵּן **Messakên** (-sein), prendre une mesure d'ordre religieux.

נ

633. נ **Nun**, quatorzième lettre de l'alphabet ; valeur numérique : 50.

634. ן **Schlechte Nun**, mauvais nun, désignation du nun final.

635. נֶאֱמָן **Néémon**, honnête, sincère. *Er ess a Néémon*, c'est un homme digne de foi, d'où

636. נֶאֱמָנוּת **Néémonuss**, loyauté, bonne foi, confiance. *Ich geb em das Néémonuss*, je lui fais cette confiance. *Of mein Néémonuss*, sur ma foi.

637. נְבוּאָה **Newuo**, prophétie, prédiction.

638. נָבִיא **Nowi**, prophète. *A Nowi wie a Fensterbracher*, un prophète comme un casseur de vitres : un mauvais prophète, comme celui qui prédit les dégâts qu'il se propose de faire lui-même, d'où

639. נְבִיאוּת **Newiuss**, même sens que Newuo. *Newiuss sage*, faire des prédictions hasardées.

640. נְבֵלָה **Newêlo**, cadavre, charogne, un antijuif. Plur. : Newêlauss, d'où la forme germanique *nawlé*, juguler un animal sans observer le rite religieux prescrit, de manière à en rendre la chair impropre à la consommation israélite.

641. נִגּוּן **Nigun**, air, mélodie. Plur. : Nigunim.

642. נְדָבָה **Nedowo**, don, offrande.

643. נִדָּה **Niddo**, femme en état d'impureté par suite de ses règles. *Mamzer ben haniddo*, bâtard. V. Mamzer.

644. נְדוּנְיָא **Nedunyo**, dot.

645. נִדְחֶה **Nid'hé**, remis, ajourné ; se dit d'un jeûne remis d'un jour à un autre pour motif religieux.

646. נָדִיב **Nodiw**, un homme généreux.

647. נֶדֶר **Néder**, vœu. בְּלִי נֶדֶר **beli-Néder**, sans (faire de) vœu, restriction faite au sujet d'une promesse à laquelle on entend ne pas donner la valeur d'un vœu.

648. נוהֵג (sich-) **Nauhêg** (sein), se conduire, suivre un usage.

649. נַחֲלָה **Na'hlo,** un champ. Plur. : Na'hloauss (pour Na'hlauss). *Na'hloauss Händler*, marchand de biens.

650. נִחֻשׁ **Ni'husch** (pour Na'hasch), sortilège, augure, mauvais augure. *Ich hab a Ni'husch drof*, j'y vois un signe de mauvais augure.

651. נַחַת **Na'hass,** agrément, plaisir. *Ich hab Na'hass dran*, j'en éprouve du plaisir. *Das ess a Na'hass*, en voilà du plaisir! (ironique). — **Na'hass rua'h,** même sens que Na'hass.

652. נוֹטֵר **Nautêr,** qui garde rancune. V. נוֹקֵם.

653. נִיסָן **Nisson,** le mois de Nissan.

654. נְכוּנָה **Nechauno,** une affaire d'importance. *Er macht sich a ganzi Nechauno d'raus*, il s'en fait tout une affaire.

655. נֵס **Nêss,** miracle. Plur. : Nissim *Sich auf a Nêss verlasse*, compter sur un miracle. *Das Nêss 'Hanuka*, le miracle de 'Hanuka. *Nissim wenifloauss*, miracles et merveilles. *A Nêss min haschomayim*, un miracle, (un bienfait) du Ciel.

656. נִסָּיוֹן **Nissoyaun,** épreuve, tentation.

657. נֶסֶךְ **Nêssech,** vin fabriqué ou manipulé par un non-israélite. **Yayin Nêssech,** même sens.

658. נַע וְנַד **Na Wenad** (pour נָע וָנָד errant, fugitif, vagabond. *Er gèht na wenad*, il erre de par le monde, sans se fixer nulle part.

659. נְעִילָה (pour נְעִילָה) **Nîlo,** office final de Kippour. *Du kennsch nichs und wâsch nichs un willsch doch nîlo oré*, tu ne sais rien et ne connais rien, et prétends quand même dire (l'office de) Nilo : moquerie modulée sur l'air du Kaddisch de Nilo à l'adresse de l'audacieux qui, malgré son incompétence, s'est mis en avant pour réciter l'office de Nilo. *Gège Nîlo word's hell*, vers (l'heure de) Nîlo, il refait clair : se dit de quelqu'un qui change d'avis à la dernière minute, chose surprenante comme le serait la clarté se relevant à l'heure de Nîlo qui annonce le déclin du jour.

660. נֶעֱלַם **Néelam,** disparu. *Er ess neelam*, il a disparu.

661. נְפִיחָה **Nephi'ho,** vent, gaz. Plur. : Nephi'hauss.

662. נֶפֶל **Nephel,** avorton.

663. נַפְקָא **Nafko** (sorteuse), prostituée. Plur. : Nafkauss.

664. נֶפֶשׁ **Néfesch,** âme, personne. Plur. : Nefoschauss.

665. נִצָּחָא **Nitza'ha** (pour Nitzo'haun), succès. *Sich of a Nitza'ha setzé*, s'opiniâtrer indéfiniment dans l'attente du succès.

666. נִצָּל **Nitzol** (avec adjonction des formes du participe allemand : genitzelt), sauvé.

667. נְקֵבָה **Nekêwo,** femelle, femme. Plur. : Nekêwauss,

668. נָקִי **Noki,** innocent. *Er ess noki darvon gekommé*, il en est sorti indemne.

669. נוֹקֵם **Naukêm,** qui se venge. *Naukêm venauter*, qui se venge et garde rancune. *Sich naukêm sein*, ou la forme germanisée *sich naukemé*, se venger. Part : genaukemt.

670. נְקָמָה **Nekomo,** vengeance. *Ich hab a nekomo an em,* je suis vengé de lui.

671. נר **Nêr,** lampe, lumière. *Wu ka Narr ess, ess ka sim'ha* (*narr*, fou, confondu à dessein avec *nêr*, lumière), où il n'y a pas de fou (ou pas de lumière), il n'y a pas de sim'ha, joie. נֵר תָּמִיד **Nêr tomid,** lampe perpétuelle qui brûle devant le Tabernacle.

672. נְשָׁמָה **Neschomo,** souffle, âme. Plur. : Neschomauss. *Auf mein Neschomo,* sur mon âme. *Die Neschomo ausswarte,* guetter le dernier souffle d'un moribond. *A verloreni Neschomo,* une âme à la dérive, en voie de se perdre, faute de direction. Cette expression implique un sentiment de pieuse commisération.

673. נְתַנֶּה תּוֹקֶף **Nessané taukef,** v. (טַעֲנֶ)ן.

674. (נִתְנָ)ן **Naussné,** forme germanisée de נָתַן, donner. Partic. : *genaussent.*

ס

675. ס **Samech,** quinzième lettre de l'alphabet, dont la valeur numérique est 60.

676. סוֹבֵל **Sauwel** (-sein), supporter.

677. סְבָרָה **Seworo,** opinion, raisonnement.

678. סַבְרִי **Savri,** avec votre permission.

679. סְגוּלָה **Segulo,** remède secret, mystique.

680. סֶגֶן **Ségen** (pour Segan), assesseur de l'officiant pendant la lecture de la Loi.

681. סְדֹם **S'daum,** Sodome. *A Mischpot von S'daum,* un jugement (inique comme ceux) de Sodome.

682. סֵדֶר **Sêder,** 1° usage. *S'ess der Sêder,* c'est l'usage... 2° la cérémonie familiale de la veillée de Pâque. *Den Sêder gebe,* présider à cette cérémonie. *Sêderplatt,* plat servant à la cérémonie du Sêder. *Sêderlahn,* fauteuil garni de coussins pour le Sêder, réservé à la personne qui préside à la cérémonie.

683. סִדְרָא **Sidro,** la section sabbatique. *Die Sidro maawir sein,* repasser la section sabbatique.

684. סוֹד **Saud,** secret. Plur. : Saudauss. *A Saud megalé sein,* révéler un secret. *Sie hen Saudauss mitanander,* ils font des cachotteries ensemble.

685. סוֹף **Sauph,** fin. *A schlechter Sauph einnehme,* faire une vilaine fin.

686. סוֹרֵר וּמוֹרֶה **Saurer umauré,** v. בֵּן.

687. סְחוֹרָה **S'hauro,** marchandise. Plur. : S'haurauss, marchandises, gens de bas étage.

688. סאֶחר **Sau'hêr**, marchand. *A kinim Sau'her*, un marchand de poux, un pouilleux, un misérable.

689. סִיּוּם **Siyum**, terminaison de l'étude d'un traité de la Mischna ou du Talmud ; banquet offert à cette occasion.

690. סִיוָן **Siwon**, nom du troisième mois.

691. סִימָן **Simon**, signe. Plur. : Simonim. *A guter Simon*, un bon signe.

692 סִירְכָא **Sircho**, membrane accidentelle se développant sur le poumon. *A Sircho reibe*, frotter cette membrane pour voir si, enlevée, elle ne découvre pas de lésion.

693. סֻכָּה **Succo**, cabane. Plur. : Succauss, prononcé *Sékess*, la fête des cabanes. *Noch Sékess komme die Essraugim*, des cédrats après la fête de Succauss..., c'est-à-dire quand on n'en a plus besoin. V. אֶתְרוֹג. *Die Succa word* פָּסוּל *possul* (pour פְּסוּלָה), la succa sera profanée : ce qui arrive par l'introduction indue, inconvenante, dans la succa d'un ustensile de cuisine, d'où l'expression généralement ironique : *die Succa word oder word net possul*, pour dire que tel détail de toilette déparera ou non la valeur d'un ensemble.

694. סַכִּין **Sakin**, couteau.

695. סְכָךְ **S'chach**, couverture de la succa.

696. סַכָּנָה **Sekono**, danger. Plur. : Sekonauss. *Sekonass Nefoschauss*, danger de mort.

697. סְלִיחָה **Seli'ho**, pardon. Plur. : Seli'hauss, rituel contenant les prières d'indulgence dites Seli'hauss. *Zu Seli'hauss ofschte*, se lever de bon matin pour se rendre à l'office des Seli'hauss.

698. סָמַךְ (sich-) **Saumêch** (-sein), se fier à, s'appuyer. *Sich of a Nêss saumêch sein*, compter sur un miracle.

699. סַסְרָן (pour סַרְסוּר) **Sassron**, courtier, d'où סַסְרָאוּת, **Sassrôuss**, courtage ; d'où encore sous forme germanisée :

700. (ן)סַסְרֶ **Sasseré**, faire le courtage.

701. סְעוּדָה **S'udo**, repas, festin. Plur. : S'udauss. *Purim Sudo*, festin de Pourim. *Scholausch S'udauss*, le troisième repas obligatoire du Sabbat. *Sudo hamafsékess*, la collation que l'on prend avant le jeûne de Kippour et du neuf d'Ab.

702. סְפִירַת הָעוֹמֶר **Sefirass hoaumer**, compte, supputation de l'ômer entre Pâque et Pentecôte.

703. סָפֵק **Sofek**, 1° doute ; 2° désigne la matza remplaçant éventuellement l'un des trois *mitzwauss* (v. מִצְוָה) de la cérémonie du Sêder, qui aurait subi une avarie.

704. סֹפֵר **Saufer**, scribe qui a la spécialité d'écrire les livres de la Loi et les actes religieux.

705. סֵפֶר **Sêfer**, livre. Plur. : Seforim. *Mauchêr Seforim*, libraire. *Seforim Schrank*, bibliothèque. *Sêfer hazichraunauss*, le livre de mémoire, des comptes. *S'steht im Sêfer Trelholz* cela se trouve au « livre de Trelholz », livre imaginaire auquel on renvoie, par dérision, une personne qui allègue

un fait ou une opinion sans fondement, référence analogue à celle du « chapitre des Chapeaux » d'Aristote.

706. סְרַחָא (pour סְרוּחָא) **Sera'ha,** mauvaise odeur, d'où la forme germanisée :

707. (ן)סְרַחֲנ **Sera'hané,** répandre une mauvaise odeur.

708. סַרְקִינוֹס **Sarkinauss** (vulg. Sarkenès), linceul. Selon d'autres, שרגנס, v. Zunz, *G. V.*², 456, n.

709. סֵתֶר **Sêsser,** secret. *Matono bassesser,* une aumône discrète. Ironiquement : un mauvais coup porté en secret.

ע

710. ע **Ayïn,** seizième lettre de l'alphabet ; valeur numérique : 70.

711. עֶבֶד **Ewed,** esclave, serviteur.

712. עֲבוֹדָה זָרָה **Awaudo zoro,** culte idolâtrique.

713. עֹבֵר **Auwer,** passé. Se dit d'une viande qui, après l'abatage de l'animal, a passé le délai de trois jours fixé pour sa consommation.

714. עֲבֵרָה **Awêro,** péché. Plur. : Awêrauss. *Sich vor an Awèro farsché,* craindre de commettre un péché, crainte impliquant celle du châtiment qui pourrait s'ensuivre. *Am die Awêrauss abnehme,* décharger quelqu'un de ses péchés pour les prendre à sa charge, ce qui arrive quand on lui en attribue qu'il n'a point commis.

715. עֵגֶל **Egel,** veau.

716. עַגְמַת נֶפֶשׁ **Agmass néfesch,** profond chagrin, mortification.

717. עֵד **Ed,** témoin.

718. עֵדוּת **Eduss,** témoignage. *Falsch Eduss,* faux témoignage

719. עֵדֶן **Eden.** V. גַּן עֵדֶן.

720. (lé-) עָדִיף (הַ-) **Hadiflé,** petit innocent, mignon (ironique).

721. עוֹף, עוֹפוֹת **Auf,** volaille. Plur. : Aufauss.

722. עִוּוּת **Iwuss** (*-réde*), se répandre en paroles blessantes. *Iwuss oder schkorim!* (c'était) une parole blessante ou un mensonge, dit-on à quelqu'un qui cherche vainement à se souvenir de choses qu'il a dites.

723. עַוְלָה **Awlo,** iniquité.

724. עוֹלָם **Aulom,** le monde, les gens. *Der Aulom sagt,* les gens disent.

725. עוֹשֶׂה שָׁלוֹם **Aussé scholaum,** (Dieu) qui fait la paix... Ces mots sur lesquels finit le Schemoné-Esré se disent en faisant quelques pas en arrière ; d'où l'expression *Aussé scholaum gèh,* qu'avec malice on emploie pour dire : marcher à reculons, reculer.

726. עַזָאזֵל **Azozêl,** lieu sauvage, montagne à pic d'où l'on précipitait le bouc émissaire. *Gèh laazozêl,* va-t'en à Azozêl, comme on dit : va-t'en au diable.

727. עָזוּז (pour עוז) **Azuz**, d'où la forme germanisée *Azuzkît*, effronterie.
728. עָזוּז פָּנִים **Azuz ponim**, effronté.
729. עִבּוּר **Ybur** (*Yoûr*), vulg. *Ewer Yoûr*, année embolismique.
730. עַיִן **Ayin**, œil. *Ayin hora*, le mauvais œil.
731. עַכְבָּר **Achbor** (et sram. עכברא Achbero), souris, d'où probablement *Achbrosch*, voleur.
732. עֹל **Aul**, joug, poids, sujétion. *Ich hab' an aul uf mir*, j'ai une charge sur moi (se dit au figuré).
733. עֲלִיָּה **Aliyo**, un appel *à monter* à la lecture de la Loi.
734. עַם **Am**, peuple, foule. *Am hooretz*, un ignorant, un illettré. Plur. : *Amraïzim* (pour Amé hooretz), *Amraïzichkeit*, le fait d'un ignare. *Hamonim am*, une multitude.
735. עִמּוּד **Emed**, pour עֲמוּד (l'estrade de l'officiant au temple.
736. עֲמָלֵק **Amolêk**, Amalek, ennemi d'Israël.
737. עֹמֶר **Aumèr**, gerbe (les quarante-neuf jours qui séparent la Pâque (où l'on coupait, pour l'offrir au Temple, la première gerbe de l'année nouvelle) de la Pentecôte, d'où la forme germanisée :
738. עֹמֶרֶן **Aumere**, compter les quarante-neuf jours de l'Aumèr.
739. עָנִי **Onow**, humble.
740. עֹסֵק **Aussêk**, qui s'occupe. Forme réfléchie *massussêk* ; *aussêk* ou *massussêk hemitzwuss*, qui s'occupe *à* œuvres pies.
741. עֵצָה **Etzo**, conseil. Plur. : Etzauss. *Mit Etzauss hin ich verzîhe*, je n'ai que faire de conseils.
742. עֵץ חַיִּים **Etz 'hayim**, littéralement arbre de vie, désigne les ornements en métal précieux qui surmontent les rouleaux de la Loi.
743. עָצֵל **Otzêl**, paresseux.
744. עַצְמוֹת **Atzomauss**, ossements.
745. עִקָּר **Ikor**, racine. *Kaufêr heikor*, négateur radical, athée.
746. עֶרֶב **Erew**, soir. *Erew schabbôss*, veille du sabbat.
747. עֵרוּב **Eruw**, garant. *An Eruw lêge*, poser un eruw, formalité religieuse moyennant laquelle il est licite de dépasser la limite de 2.000 coudées, qu'autrement il serait interdit de franchir un jour férié.
748. עֵרוּב תַּבְשִׁילִין **Eruw tawschilin**, formalité religieuse permettant un jour de fête, veille de sabbat, de préparer des aliments pour le lendemain.
749. עֶרֶב רַב **Erew-raw**, ramassis de gens de moralité douteuse (cf. Exode, XII, 38).
750. עָרֵל **Orêl**, incirconcis, non-juif.
751. עָרְלָה **Orlo**, 1° prépuce. 2° Fruit des trois premières années d'un arbre que la Loi déclare impur et dont elle interdit l'usage (Lévit., XIX, 23).
752. עֵשָׂו **Essow**, Esaü. *Wer Yâkow net gêbt, muss Essow gêbe*. Qui ne donne pas à Jacob donnera (malgré lui) à Esaü, se dit d'un avare volé.

753. עָשִׁיר **Oschir,** un riche. D'où Aschiruss, richesse. *Von dem kommt mein Aschiruss her,* de là provient ma fortune.

754. עֲשֶׂרֶת הַדִּבְּרוֹת **Asséress hadibrauss,** les dix commandements.

פ

755. פ **Pê,** la dix-septième lettre de l'alphabet; valeur numérique : 80.

756. ף **Schluss Fé,** fé final.

757. פֵּאוֹת **Pêauss,** coins ou pointes des cheveux en avant de l'oreille, où commencent les favoris.

758. פְּגִימָה **Pegimo,** brèche (d'un couteau) ; tare.

759. פֶּגַע רַע **Péga-ra,** mauvaise rencontre; celui qui prend plaisir à vous irriter par paroles ou actes désagréables.

760. פֶּגֶרְן **Pêgere** (de Péguer, cadavre, avec désinence allemande), crever. *Das Kätzele ess gepègert, das Maüsele ess froh,* petit chat est mort, petite souris est contente (chanson pop.).

761. פִּדְיוֹן הַבֵּן **Pidiaun haben,** rachat du fils (premier-né).

762. פִּדְיוֹן נֶפֶשׁ **Pidiaun-néfesch,** cérémonie consistant en une prière et en un don charitable en vue d'obtenir la guérison d'un malade en danger de mort.

763. פֶּה **Pé,** bouche.

764. פּוּרִים **Purim,** fête de Purim. *Das ganze Yohr schikur und Purim nüchtere,* toute l'année ivre et Purim (où le vin et la bonne chère sont de commande) à jeun. *Schuschan Purim,* Purim de Suse, qui a lieu le lendemain de Purim. *Purim koton,* petit Purim, a lieu le 14 adar quand l'année compte un weadar ou deuxième adar. *Purim-Spiel,* représentation dramatique appropriée à Purim.

765. פִּזְמוֹן **Pizmaun,** poésie liturgique chantée.

766. פַּחַד **Pa'had,** crainte.

767. פָּטוּר **Potur,** exempt, dispensé, absous. *Ganow min haganow ess potur,* le voleur d'un voleur est absous.

768. פַּטְרֶן **Pateré** (de פָּטַר avec désinence germanique), congédier. *Pateré ess Geld werth,* congédier (un fâcheux) vaut de l'argent. D'où נִפְטָר niphtor ou plus souvent, sous la forme germanisée, *geniftert,* parti, mort.

769. פַּיּוּט (pour פִּיּוּט) **Payut,** poésie liturgique. Plur. : piutim.

770. פְּלֵיטָה **Pelêto,** salut, fuite. *Er ess Pelêto,* il est en fuite. *Sich Pelêto mache,* s'enfuir.

771. פִּלְפּוּל **Pilpul,** discussion savante, chicane, mauvaise querelle. Plur. : Pilpulim. *A Pilpul vom Dach herunter,* une chicane descendue du toit, c'est-à-dire une invention malveillante, sortie on ne sait d'où, une querelle sans fondement. *Pilpulim suche,* chercher querelle.

772. פָּנִים **Ponim,** figure, face *Ich kenn im net in's Ponim sèhe,* je ne peux pas le regarder en face. *Ka Ponim und ka' tzuro,* ni figure, ni apparence, nul attrait. *Azuss Ponim,* un effronté. *Bauschess Ponim,* un timide. *Stahl im Ponim,* front d'acier, effronté.

773. פָּסוּל **Possul,** défectueux, indigne.

774. פָּסוּק **Possuk,** verset. Plur. : Pessukim. Dire son *possuk,* c'est-à-dire le verset biblique choisi, suivant un ancien usage, de telle sorte que la première lettre et la dernière lettre de ce verset correspondent aux première et dernière lettres du nom hébraïque qu'on porte. Le possuk s'intercale dans la prière, à la fin du Schemoné-Esré.

775. פֶּסַח **Pessa'h,** Pâque.

776. (פַּסְלֶ)ן **Passlé** (forme germanisée de פסל), déclarer indigne, révoquer. Se dit d'un fonctionnaire du culte coupable d'un manquement grave à ses devoirs religieux ou moraux.

777. פֶּסֶק **P'sak,** décision doctrinale. D'où la forme germanisée *Passkene,* prononcer une décision doctrinale.

778. פֵּירָא **Pêro** (pour פְּרִי, refait sur le pluriel), fruit. Plur. : Pêrauss.

779. פִּקּוּחַ נֶפֶשׁ **Pikua'h** nefesch, conservation d'une vie d'homme.

780. פְּרוּטָה **Peruto,** liard, menue monnaie. *Er ess ka Peruto werth,* il ne vaut pas un liard.

781. פֵּרוּשׁ **Pêrusch,** commentaire.

782. פַּרַח **Para'h,** éruption, teigne. *A Para'h Kopf,* une tête ulcéreuse, teigneuse, un teigneux. D'après d'autres, mot slave.

783. פָּרֹכֶת **Porauchess,** voile (d'un sanctuaire)

784. פַּרְנֵס **Parness,** président, administrateur d'une communauté. Plur. : Parnossim. *Er hot a Bauch wie a Parness,* il a un (gros) ventre comme un Parness.

785. פַּרְנָסָה **Parnosso,** gagne-pain.

786. פַּרְצוּף **Partzuph,** figure, mine.

787. פֶּרֶק **Pérek,** chapitre. Plur. : Perokim, désigne plus particulièrement le traité des Principes.

788. פָּרָשָׁה (pour פָּרָשָׁה), **Parscho,** chapitre, section, Plur.: Parschauss.

789. פַּרְשַׁת אֱמוֹר **Parschass Emer** (pour Emaur) *schert mer die Lämmer,* à la lecture de la section Emaur on tond les moutons, la lecture de cette section ayant lieu au printemps au moment de la tonte des troupeaux.

790. פָּשׁוּט **Poschut,** simple. D'où *Peschituss* et *Paschtuss,* chose simple, évidente.

791. פְּשַׁט **Peschat,** explication. *Poschut-Peschat,* simplement (ironique).

792. פּוֹשֵׁעַ **Pauschêa,** pécheur. *Pausché-Isroel,* Israélite pécheur, transgresseur des prescriptions religieuses.

793. פְּשָׁרָה **Peschoro,** arbitrage, accord à l'amiable entre intérêts opposés. *Peschoro mache,* arbitrer.

794. פַּת לֶחֶם **Pass-léhem,** un morceau de pain.

795. פַּת לַטַּעַם **Pass-lataam,** (petit) morceau de pain (et par ext. un autre aliment quelconque pris en faible quantité) pour le plaisir... Ou : un passe (le) temps. Suivant certains, la locution ainsi lue et comprise ne contiendrait aucun élément hébraïque.

צ

796. צ **Tzadik,** dix-huitième lettre de l'alphabet ; valeur numérique : 90.
797. ץ **Schluss Tzadik,** tzadik final.
798. צְאֶינָה וּרְאֶינָה **Tzéno uréno,** titre d'un livre en judéo-allemand ou plutôt en judéo-polonais, composé en Pologne, au XVIIe siècle, par Jacob ben Isaak de Janow. Il prend pour thème le Pentateuque et les cinq Meguiloth. Il n'y a guère plus d'un demi-siècle, le Tzéno urénó faisait encore les délices sabbatiques de nos grand'mères d'Alsace et de Lorraine.
799. צִבּוּר **Tzibbur,** communauté. *Schlia'h Tzibur,* ministre officiant.
800. צֵדָה לַדֶּרֶךְ **Tzêdo laddérech,** provisions de route.
801. צַדִּיק **Tzaddik,** un juste, un homme pieux. Plur. : Tzaddikim. *Er g'hert net zu die* ל"ו (= 36) *Tzaddikim,* il ne compte pas au nombre des trente-six justes, sans lesquels, d'après une tradition juive, le monde ne pourrait subsister.
802. צִדְקוּת **Tzidkuss,** piété.
803. צְדָקָה **Tzedoko,** aumône. *Bal Tzedoko,* un homme généreux.
804. צְדָקָה תַּצִּיל מִמָּוֶת **Tzedoko Tatzil mimowess,** la charité préserve de la mort : paroles dont on accompagne l'obole qu'il est d'usage de déposer dans les troncs des confréries charitables à l'occasion d'un décès, soit avant le départ pour le cimetière, soit au cimetière même, soit dans la maison mortuaire pendant les sept jours de deuil.
805. צְוָאָה pour צַוָּאָה **Tzewoo,** dernières volontés, dispositions testamentaires.
806. צוֹם גְּדַלְיָה **Tzaum Gedalyo,** le jeûne de Gedalya.
807. צוּר וְחוּר **Tzaur we'haur,** ramassis de gens de mauvais aloi. Etymologie probable : וְאֶת צוּר וְאֶת חוּר *veès Zur veès 'Hur,* chefs de bandes madianites combattus par Moïse (Nombres, XXXI, 8).
808. צוּרָה **Tzuro,** figure. *Ka Ponim und ka Tzuro,* ni charme, ni figure. *Meschané Tzuro,* changer de figure, pâlir.
809. צִיצָה צִיצִת **Tzitzo, Tzitziss,** franges.
810. צְלָחָה pour הַצְלָחָה **Tzelo'ho,** propriété, avantage. *Es ess ka Berocho und ka Tzelo'ho an Em,* il n'y a aucun profit à tirer de lui.
811. צֶלֶם **Tzélem,** 1° croix ; 2° le trèfle du jeu de cartes. Plur. fantaisiste : *Tzlaumauss,* objets du culte catholique. D'où *sich verzlaumaussé,* s'extasier. *Er nemmt a Tzélem for an oleph,* il prend une croix pour un oleph (= א) ; se dit d'un ignorant,

812. צֶמַח (רֶב) **Reb Tzéma'h,** gloire, gloriole. *Er macht sich a Reb Tzéma'h d'rauss*, il s'en fait un sujet de gloire.
813. צְנִיעוּת **Tz'niuss,** modestie, chasteté ; בְּצְנִיעוּת *bit'zniuss*, avec modestie.
814. (צֶעקֶנֶ)ן **Tzékene** (forme germanisée de צָעַק), crier.
815. צַעֲקָה **Tzâko,** cri, plainte. Plur. : Tzâkauss.
816. צַעַר **Tzaar,** souffrance, chagrin.
817. צָרָה **Tzoro,** détresse, affliction. Plur. : Tzorauss.
818. צֹרֶךְ **Tzaurech,** besoin. *Reb Tzaurech*, faiseur d'embarras.
819. צַרְפַת **Tzarfass,** la France, le français. *Tzarfass réde*, parler français.

ק

820. ק **Koph,** dix-neuvième lettre de l'alphabet ; valeur numérique : 100.
821. קַבָּלָה **Kabbolo,** 1° la Kabbale, 2° le diplôme de scho'het ou sacrificateur.
822. קַבָּלַת שַׁבָּת **Kabbolass schabboss,** introduction du sabbat. Prières dites à cette occasion.
823. קְבוּרָה **K'wuro,** sépulture. *Zú k'wuro komme*, être enterré.
824. קְבִיעוּת **K'wiuss,** stabilité, chose fixe. *Er macht sich a K'wiuss d'rauss*, il s'en fait une chose fixe, assurée.
825. קֶבֶר **Kéwer,** tombeau. Plur. : Keworim et Keworauss. *Kéwer Owauss gèh*, aller sur la tombe de ses parents. *Sich im Kéwer herum dréhe*, se retourner dans la tombe : se dit de l'émotion violente que provoqueraient chez les parents morts la faute grave et notamment l'impiété de l'un des leurs. *Kéwer Yisroel*, tombe située dans un cimetière israélite.
826. קַבְרָן **Kawron,** fossoyeur. Plur. : Kawronim. *Kawronim 'Hewro*, confrérie des fossoyeurs.
827. קָדוֹשׁ **Kodausch**. Plur. : Kedauschim, saints, martyrs de la foi.
828. הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא **Hakodausch boruch hu,** le Saint, béni soit-il.
829. קִדּוּשׁ **Kiddusch,** sanctification, prière dite à l'entrée des sabbats et des fêtes. *Kiddusch Wein*, vin qui a servi ou qui doit servir au Kiddusch. De quelqu'un qu'on estime riche on dira : *er hot sein Kiddusch Wein im Keller*, il a son vin de Kiddusch dans sa cave.
830. קְדוּשָׁה **Keduscho,** sanctification, passage important de la liturgie synagogale.
831. קִדּוּשִׁין **Kidduschin,** célébration du mariage. *Kidduschin gebe,* bénir un mariage.
832. קַדַּחַת **Kadda'hass,** fièvre.
833. קַדִּישׁ **Kaddisch,** 1° prière de sanctification fréquemment répétée dans la liturgie. *Of sau a Bor'hou ghert sau a Kaddisch*, à

tel Bor'hou convient tel Kaddisch. Bor'hou et Kaddisch, deux passages du Rituel, quand ils sont chantés, le sont suivant le même mode, signification : à telle proposition convient telle réponse. 2° La même prière, récitée à l'intention des morts. Plur. : Kaddêschim.

834. קֹדֶם (pour קָדָם) **Kaudom**, avant. *Kaudom kol dowor*, avant toutes choses.

835. קְהַל (pour קָהָל) **K'hal**, communauté. *K'hal's Sachen*, affaires de la communauté. *K'hal's Ragzen*, le rageur de la communauté, qui a l'habitude de se disputer pour les affaires de la communauté. *K'hal's Stub'*, la salle de réunion de la communauté. *K'hal's Esrog*, le cédrat acheté aux frais de la communauté et mis à la disposition de tous ses membres. *Kol hak'hals Tintefass*, l'encrier de toute la communauté, se dit d'un homme dont la complaisance excessive permet à chacun d'abuser de ses services.

836. קְהִלָּה **K'hilo**, même sens que K'hal, communauté. *Wenn der Rebbe word, losst sich die K'hilo schmade*, si *celui-là* est nommé rabbin, la communauté se fera baptiser. *K'hilo Balbôss*, un membre (important) de la communauté.

837. קוֹל **Kaul**, voix, son. Plur. : Kaulauss. *Bass Kaul*, voix céleste. *Er hot a Kaul, wie a Leib*, il a une voix comme un lion.

838. אֵין קוֹל וְאֵין עוֹנֶה **Eïn Kaul weeïn Auné**, littéralement point de voix, point de réponse (I Rois, XVIII, 26), personne ne répond ; aucun signe de vie ! plus personne !

839. קִיּוּם **Kiyum**, durée, consistance.

840. קַיָּם **Kayom**, qui dure. *'Haï wekayom*, Dieu vivant !

841. קִינָה **Kino**, complainte. Plur. : Kinauss.

842. קְלִיפָּה (pour קְלִיפָּה) **Klipo**, esprit malin, démon. Plur. : Klipauss. *Klipo Tumo*, esprit impur. *Er hot Klipauss Tumauss in sich*, il a le démon incarné.

843. קַלְיוּת ou קַלִּית **Kalyiss** ou **Kalyuss** (formé de l'aram. קַלְיוּתָא ou de l'expression וְקַלִּית, Targ. Genèse, XVI, 5), action d'amoindrir, de déprécier. *Kalyiss* ou *Kalyuss mache*, amoindrir la valeur d'un homme ou d'une chose et particulièrement déprécier une proposition de mariage pour l'empêcher d'aboutir.

844. קְלָלָה **K'lolo**, malédiction. Plur. : K'lolauss.

845. קִלְקוּל **Kilkul**, dommage, détérioration.

846. קְמֵיעַ **Kemeïa**, amulette.

847. קִנְאָה **Kin'o**, jalousie. *Kin'o-Sin'o*, jalousie, envie. *Ich hab ka Kin'o-Sin'o drof*, je n'en suis pas jaloux.

848. קָנֶה **Kauné**, acquéreur, acheteur. Plur. : Kaunim. *Kauné hakaul*, qui veut tout pour lui seul.

849. קִנּוּחַ **Kinnua'h**, mets délicat, dessert.

850. קְנַס **K'nass**, amende, dédit. *A K'nass oflège*, imposer une amende. *K'nass lège*, fixer un dédit à l'occasion de fian-

çailles, dédit stipulé par écrit et payable à la partie cocontractante par celle des deux parties qui viendrait à rompre. Pour l'affirmer d'une manière énergique et irrévocable, le k'nass ou dédit s'accompagne du brisement d'une tasse ou d'une assiette. La célébration des fiançailles ne comporte plus guère la stipulation de ce dédit. Néanmoins, la locution « k'nass lège » est demeurée, signifiant simplement célébration de fiançailles avec brisement de la tasse ou de l'assiette. Par extension et en plaisantant on dira de quelqu'un qui, par inadvertance, casse porcelaine, verre, etc., *er hot k'nass gelègt*, il a cassé la tasse. *K'nass maul*, cérémonie, banquet de fiançailles.

851. (ן)קַנְסֶ **Kansé,** infliger une amende (de קַנֵּס : germanisé).

852. קַפְדָן **Kapdon,** regardant, pointilleux.

853. קַצָּב **Katzow,** boucher. Plur. : Katzowim.

854. קַצָּבוּת **Katzauwauss** (sans doute pour Katzow-haus), la maison du boucher, la boucherie.

855. קָצִין **Kotzin,** un riche. Plur. : Ketzinim. Fém. fantaisiste : Ketzineste. **Kotzin adir,** homme extrêmement riche. *Er ess a Kotzin wie an Ochs*, il est riche comme un bœuf, il ne connait pas sa fortune, non plus qu'un bœuf ne sait s'il a plus ou moins de foin dans sa crèche.

856. קְצִינוּת **Ketzinuss,** richesse.

857. קֹרֵא **Kaurê** (joint à Baal, Baal Kaurê), lecteur public de la Loi.

858. קָרוֹב **Korauw,** proche, parent. Plur. : Kerauwim.

859. קָרְבָּן **Korbon,** sacrifice. Plur. : Korbonauss.

860. קְרִיאַת הַתּוֹרָה **K'riass hatauro,** lecture de la Loi, jour où cette lecture a lieu.

861. קְרִיאַת שְׁמַע **K'riass Schema,** la lecture du Schema.

862. קְרִירָה **Kériro,** froid, froidure.

863. קֹרַח **Kaura'h, Koré,** un avare, par analogie avec קֵרֵחַ, un chauve, un *ras*. *Er ess betuch* (v. בָּטוּחַ) *wie Kaura'h*, il est riche comme Koré, que la tradition représente comme aussi riche qu'avare.

864. קְרִיעָה **Kerio,** déchirure. *Kerio reisse*, 1° déchirer ses vêtements en signe de deuil ; 2° se fendre, dans le sens de dépenser un grand effort pour faire une maigre aumône. *Er kenn sich a k'rio reisse*, il peut se fendre = se fouiller (vulg.).

865. קֶרֶן **Kéren,** capital (opposé à Réwa'h, intérêt, gain).

866. קֶרֶן קַיֶּמֶת **Kéren Kayémess,** capital durable, inaliénable.

867. קַרְקַע **Karka,** terrain, cimetière. *Die alt' karka*, le cimetière ancien.

868. קָשֶׁה **Kosché,** dur, difficile. *Keschê Aureph*, à la nuque dure, opiniâtre. *Am keschê aureph*, peuple opiniâtre. *Ans bleibt mir Kosché*, il me reste un point difficultueux à résoudre.

869. קַשְׁיָא **Kaschyo,** objection. Plur. : Kaschiauss.

ר

870 ר **Rêsch**, vingtième lettre de l'alphabet ; valeur numérique : 200.

871. רָאי(נֶן) **Royené** (de רָאֹה germanisé), voir.

872. רַאיָה **Rayo**, preuve.

873. ראֹשׁ **Rausch**, tête, commencement. *Rausch 'Haudesch*, commencement du mois. *Rausch Haschono*, commencement de l'année. *Bekaluss Rausch*, nu-tête.

874. רִאשׁוֹן **Rischaun**, premier, premier appelé à la lecture de la Loi.

875. רַב **Raw**, rabbin. Plur. (du sing. Rabbon) : Rabbonim. Vulgo : Rebbé. *Rebb überzwerch*, original, qui a des idées extravagantes.

876. רֹב **Rauw**, majorité.

877. רִבּוֹן **Ribbaun**, maître. *Ribbaunau schel Aulom*, maître du monde ! Exclamation de surprise mêlée à de la frayeur.

878. רַבּוֹתַי **Rabbaussaï**, mes maîtres, messieurs.

879. רַבָּנוּת **Rabbonuss**, rabbinat, ressort rabbinique.

880 רְבִיעִי **Rewii**, quatrième, quatrième appelé à la lecture de la Loi.

881. רֶבִּית (pour רִבִּית) **Rébbiss**, intérêt, usure.

882. רֹגֶז **Raugez**, colère, *b'raugez*, en colère, fâché. *Sie sin b'raugez met anander*, ils sont brouillés ensemble.

883. רַגְזָן **Ragzon**, colérique, rageur.

884. רְגָלִים **Regolim** (plur. de רֶגֶל), fêtes. *Scholausch Regolim*, les trois fêtes.

885. רֹדֵף **Raudêph**, qui recherche. *Raudêph Scholaum*, qui recherche la paix, qui aime à établir le bon accord.

886. רֶוַח **Réwa'h**, gain, profit, intérêt. Plur. : Rewo'him. *Er hot Rewa'h an der Srêpha*, il a du gain sur l'incendie : se dit de quelqu'un dont les pertes ou prétendues pertes sont pour lui occasions de profit. *Was âm net zukommt ess Réwa'h*, tout ce qui ne vous arrive pas, c'est autant de profit.

887. רוּחַ **Rua'h**, vent, esprit, démon. Plur. : Ru'hauss.

888. רוּם **Rum**, hauteur. *Berumau schel Aulom*, situation sociale prépondérante.

889. רָחוֹק **Ro'hauk**, loin, distant. *A Dérech ro'hauk*, un long chemin.

890 רֵיאָה **Rêo**, le poumon, le mou.

891. רֵיק **Rêk** (vide, léger), soldat. Plur. : Rêkim.

892. רַחֲמָנוּת **Ra'hmonuss**, pitié, commisération. Plur. fantaisiste : Ra'hmonusser. *Kalte Ra'hmonusser*, commisérations froides, c'est-à-dire manquant de la chaleur nécessaire pour se manifester par des actes.

893. רְכִילוּת **Rechiluss**, calomnie. *Rechiluss treibé*, répandre des calomnies.

894. רִמּוֹנִים **Rimaunim**, plur. de רִמּוֹן, rimaun, grenade, ornements religieux affectant la forme de grenades.

895. רַמָּא pour רַמָּאי, **Ramo**, un trompeur.
896. רְמָאוּת **Remo-uss**, tromperie.
897. רַמְבַּם **Rambam**, abréviation de Rabbi Mosché ben Maïmon ou Maïmonide.
898. רָעָב **Roow**, faim, famine.
899. רֹפֵא **Rauphê**, médecin. *Rauphê némon*, médecin digne de confiance (= Dieu).
900. רְפוּאָה **Rephuo**, guérison, remède. *Rephuo schlêmo*, guérison parfaite.
901. רָפֶה **Rauphé**, faible, petit trait surmontant la lettre פ indiquant que celle-ci doit se prononcer *faible, f* et non *p*.
902. רֹצֵחַ רַצְחָן **Rautzêa'h, Ratz'han**, assassin, homme violent capable de devenir un meurtrier, d'où :
903. רְצִיחָה **Retzi'ho**, meurtre. Plur. : Retzi'hauss.
904. רְשׁוּת **Reschuss**, pouvoir, permission. *Reschuss nehmé*, prendre la permission ; se faire autoriser.
905. רַשִׁי **Raschi**, abréviation de Rabbi Schlomo Yitz'haki.
906. רְשִׁימָה **Reschimo**, liste, série. Plur. : Reschimauss.
907. רָשָׁע **Roscho**, un méchant, un impie, un anti-juif. Plur. : Reschoïm. *Thuh' em a Roscho ka Tauwo*, évite de rendre service à un méchant.
908. רִשְׁעוּת **Rischuss**, méchanceté, hostilité antijuive. *Rischuss mache*, provoquer cette hostilité. *S'ess a Rischuss*, c'est un scandale.

שׁ

909. שׁ **Sîn**, vingt et unième lettre de l'alphabet ; valeur numérique : 300.
910. שָׂטָן **Soton**, Satan, démon, diable. *Si hot der soton in sich*, elle a le diable au corps. *Der soton soll dich haulé*, que le diable t'emporte. *Gèh' zum soton zu*, va-t'en au diable.
911. סַכִּין ou שַׂכִּין **Sakin**, couteau.
912. שֵׂכֶל **Sêchel**, intelligence, esprit. *Der sêchel wo hintennoch kommt, soll net gedocht wore*, l'esprit qui vient après (tel l'esprit de l'escalier) ne vaut pas une mention. *A kinder sêchel*, une intelligence, un raisonnement d'enfant.
913. שְׂכַר (construit de שָׂכָר) **S'char**, salaire, récompense.
914. שִׂמְחָה **Sim'ho**, joie. Plur. : Sim'hauss (pour Semohauss). *In Sim'hauss solle mir zusamme komme*, puissions-nous nous retrouver en joie. *Wo ka Narr ess, ess ka Sim'ho*, où il n'y a pas de fou, il n'y a pas de gaieté : dicton qui joue sur le mot נֵר, lumière, qu'on lit facilement *nar-r*, fou.
915. שְׂמֵחִים בְּצֵאתָם **Semê'him betzêssom**, ils se lèvent radieux, paroles qui se trouvent dans la prière du samedi matin et qui se rapportent aux astres apparaissant chaque jour

comme à l'appel du Créateur. Ces paroles sont entonnées par l'officiant avec une solennité particulière quand on lui annonce la présence à la synagogue d'une femme qui y vient célébrer ses relevailles.

916. שׂוֹנֵא **Saunê**, ennemi. Plur. : Saunim.

917. שִׂנְאָה **Sin'o**, haine. *Er tragt em a Sin'o noch*, il lui porte une haine... il lui en veut. V. קִנְאָה.

918. שְׂרֵפָה **Serêpho**, incendie. V. רֵחַ.

919. שְׂרָרָה **Seroro**, un grand seigneur, une autorité supérieure.

920. שָׂשׂוֹן **Sossaun**, joie.

שׁ

921. שׁ **Schîn**, lettre parallèle à שׂ (sin), même valeur numérique. *Schîn aus pof, g'schosse net getroffe.* Schîn fini, paf, tiré, pas touché : locution employée pour exprimer le vice d'un raisonnement erroné, vain bruit de paroles qui détonent et manquent leur but. Telle la lettre Schîn qui, finie, annonce la lettre suivante תָּו = tof et qu'un inconscient remplace par פָּו = pof, bruit d'une arme à feu qui, mal dirigée, détone et rate.

922. שׁ-ט **Schîn-tess**, satan. V. מַעֲשֶׂה.

923. שַׁאֲלָה (pour שְׁאֵלָה) **Schaalo**, question d'ordre casuistique.

924. שְׁבוּעָה **Sch'wuo**, serment. Plur. : Sch'wuauss.

925. שָׁבוּעוֹת **Sch'wuauss**, Pentecôte.

926. שֶׁבַח **Schéwa'h**, louange, éloge.

927. שֵׁבֶט **Schêwet**, tribu.

928. שִׁבְיָה עֲנִיָּה **Schwîo Anîo**, captive, infortunée, sens littéral de cette expression, qui, en yidisch, signifie « accumulation de souffrances ». *Am alle Schwîo Anîo anthun*, infliger à quelqu'un toutes les misères possibles. L'expression *Schwîo Anîo* est le début d'une poésie synagogale due à Salomon ibn Gabirol (xie siècle) et qui figure dans la liturgie spéciale au premier samedi après Pâque, à titre de *gueoula* (morceau précédant le Schemoné-esré du matin). Dans ce poème, l'expression désigne la communauté d'Israël en exil, en butte à toutes les misères de la captivité en pays étranger.

929. שְׁבִיעִי **Schwii**, septième appelé à la Loi.

930. שִׁבְעָה **Schiw'o**, les sept jours de deuil qui suivent l'inhumation d'un proche parent.

931. שֶׁבֶר **Schéwer** et שִׁבְרוֹן **Schiwraun**, brisement. *Schéwer* ou *schiwraun lèw*, crève-cœur.

932. שִׁבּוּשׁ **Schibbusch**, faute, erreur d'orthographe.

933. שִׁבְטִים-לִיךְ **Schevotim-lich**, littéralement : petites tribus. On appelle ainsi les petites bougies à trois lumières qu'on

donne à tenir aux enfants pendant la cérémonie de la circoncision. Les petites bougies ont sans doute pour but de saluer de leur joyeux rayonnement la naissance d'un nouveau rejeton des « tribus » d'Israël.

934. שַׁבָּת **Schabboss,** sabbat. Plur. : Schabbaussim (p. Schabbossauss). *Schabboss* (de la section) *Berêschiss;* Schabboss (de la fête de) Hanuka; *schabboss hagodaul*, le grand sabbat, qui précède la Pâque; *schabboss 'hol hamoëd*, samedi de demi-fête; *schabboss 'hazaun* ou *schwartz schabboss*, précédant le neuf d'Ab; *schabboss na'hmu*, qui suit le neuf d'Ab; *schabboss schuwo,* le sabbat (de la semaine) de pénitence; *schabboss rausch' haudesch*, sabbat qui coïncide avec une néoménie. *Sch'bêssauss Nacht*, samedi soir. *A Loch in der schabboss maché*, faire un trou dans le sabbat, s'attarder à rentrer de voyage le vendredi soir, quand le sabbat est déjà commencé. *Schabboss mache*, faire sabbat. *Ich kenn net schabboss mache*, je n'ai pas de quoi acheter les provisions du sabbat. *Mach' schabboss met*, fais-en ton sabbat, comme on dit « en faire ses choux gras ». *Schabboss Obst*, fruits servis, distribués aux enfants à l'occasion du sabbat. *Schabboss Stub'*, salle commune sabbatique, c'est-à-dire agréablement chauffée. *Schabboss Goï* et *Schabboss Goye,* homme et femme non-israélites engagés pour l'allumage et l'extinction des feux et lumières ou tous travaux interdits à l'Israélite le jour du sabbat. *A schlechter Schabboss get a guter Sonntig*, un mauvais sabbat (par suite d'aliments mal cuits) procure un bon dimanche (qui servira à les recuire). *Schabbaslich*, sabbatique. *Es sèht schabbaslich aus*, cela a bon air de sabbat.

935. שֵׁד **Schêd,** démon, génie malfaisant. Plur. : Schêdim. *Er hat Schêdim tum'a in sich*, il a le diable au corps.

936. שִׁדּוּךְ **Schidduch,** alliance matrimoniale. Plur. : Schidduchim. *Es schad dir nichs am schidduch*, cela ne t'empêchera pas de te marier, dit-on à un jeune homme ou à une jeune fille coupables d'une peccadille.

937. שַׁדַּי **Schaddaï,** le Tout-Puissant, médaille portant l'inscription de ce mot.

938. שַׁדְכָן **Schadchon,** courtier matrimonial.

939. שַׁדְכָנוּת **Schadchaunuss,** courtage matrimonial.

940. שֶׁהֶחֱיָנוּ **Schéhé'heyonu,** qui nous a laissés vivre (jusqu'à maintenant), formule d'actions de grâce qui se dit soit au début d'une fête religieuse, soit à l'occasion d'un événement heureux et nouveau.

941. שְׁהִיָּה **Schiyo,** pause, lenteur. Plur. : Schiyauss. *Schiyauss mache*, mettre des lenteurs, hésiter.

942. שָׁוְא **Schow,** fausseté. *Schewuass schow*, faux serment.

943. שׁוֹבָבִים תַּת **Schauwowin Tatt,** — que l'ignorance populaire a travesti en *Schwowé Täg*, journées des Souabes ou des Allemands, un non-sens, — est une locution formée des initiales des Paraschiot ou sections sabbatiques suivantes : שְׁמוֹת וָאֵרָא בֹּא בְּשַׁלַּח יִתְרוֹ מִשְׁפָּטִים תְּרוּמָה תְּצַוֶּה au cours desquelles certaines personnes pieuses ont coutume d'observer des demi-jeûnes les lundis et les jeudis.

944. שׁוֶה **Schauwé,** valant. *Schauwé Perouto*, ce qui vaut un liard. *A Lauschauwé*, un vaurien.

945. שׁוּתָף **Schutoph,** un associé.

946. שׁוּתְפוּת **Schutphuss,** association.

947. שׁוֹפָר **Schauphor,** schophar. *Schaupher blaussé*, sonner du schophar.

948. שׁוּרָה **Schuro,** ligne. *Er gèht net aus der Schuro*, il ne sort pas de la ligne, il ne se laisse pas troubler.

949. שׁוּשַׁן **Schuschan,** Suse. *Schuschan Purim*, Pourim de Suse.

950. שׁוֹחַד **Schau'had,** présent corrupteur. *Schau'had nehme*, accepter l'argent de la corruption.

951. שׁוֹחֵט **Schau'hêt,** professionnel chargé d'égorger les animaux suivant le rite prescrit. Plur. : Schau'htim. *Mehr Schau'htim ass Hühner*, plus de sacrificateurs que de poules, plus de fonctionnaires que de besogne.

952. (שֶׁחְטֶ(ן **Sche'hte** (de שָׁחַט germanisé), juguler un animal suivant le rite prescrit. *S'Gassle sche'hte un net Wèh thun*, tuer le chevreau sans lui faire de mal, vouloir la fin sans les moyens. *Gesche'ht, gebaddik un weggeworfe*, tué, examiné, lancé au loin, allusion aux Kapporauss (v. ce mot) dont le grand nombre exige parfois un abatage expéditif. Se dit d'une décision prise hâtivement et sommairement exécutée.

953. שִׁחְיֶה (pour שֶׁיִּחְיֶה) **Sche'hyé,** puisse-t-il vivre ! pieux souhait qui s'ajoute volontiers au nom d'une personne chère ou parente.

954. שְׁחִיטָה **Sche'hito,** acte d'égorger un animal suivant le rite prescrit.

955. שַׁחֲרִית **Scha'hriss,** prière, office du matin.

956. שׁוֹטֶה **Schauté,** un fou. *Schautche*, diminutif de Schauté, comme petit bêta.

957. שְׁטוּת **Schtuss,** folie, plaisanterie, bêtises. *Gib' dich ab mit Schtuss*, tu t'occupes de bêtises !

958. שְׁטַר **Sch'tar,** acte, contrat. *Sch'tar 'Hauw*, un acte établissant une créance. *Sch'tar 'Halitzo*, l'acte de la 'Halitzo. Voir חֲלִיצָה.

959. שַׁיָּיךְ **Schaïch,** qui appartient, qui a rapport. *Wie schaïch*, quel rapport, quelle idée !

960. שַׁיָּכוּת **Schaïchuss,** rapport,

961. שִׁיר **Schir,** cantique, chant. Plur. : Schirim. *Schir haschirim*, Cantique des Cantiques.

962. שִׁיר הַמַּעֲלוֹת **Schir hamaalauss,** psaumes spéciaux qui s'épinglent sur les courtines du lit de la nouvelle accouchée, ce qui a pour but de la préserver de maléfices ou autres influences funestes.

963. שִׁירָה **Schiro,** cantique (de la mer Rouge).

964. שִׁכּוֹר **Schikaur,** ivre. *Schikaur wie Loth,* ivre comme Loth (allusion au fait relaté Genèse, XIX, 30-38). *Das ganze Johr schikaur un Purim nüchtere,* ivre toute l'année et Purim (où le vin et la bonne chère sont de commande) à jeun. *Schikaur bold(-s),* ivrogne.

965. שִׁכּוּרֶת (pour שִׁכָּרוֹן) **Schikuress,** ivresse.

966. שֹׁכֵן (pour שָׁכֵן) **Schauchên,** voisin. Plur. : Sch'chénim.

967. שְׁכוּנָה **Schechuno,** voisinage.

968. שְׁכִינָה **Schechino,** résidence, présence de Dieu.

969. שָׁלוֹם **Scholaum,** paix. *Scholaum gèht über alles,* la paix prime tout. *Gèht in Scholaum,* allez en paix. *Scholaum halber,* par amour de la paix. *Scholaum mache,* faire la paix, réconcilier. *Scholaum Aléchem,* la paix soit avec vous, salut de bienvenue à quelqu'un qui revient de voyage et qui, de son côté, répond : *scholaum,* paix. Mais l'usage réserve ce salut exclusivement à l'homme. Pour la femme, il convient de la saluer, comme elle saluera toujours elle-même, par les mots : *Gott'l* (pour *Gott will-*) *komm,* sois la bienvenue au nom de Dieu, et celle-ci répond : *Gutschèch* pour *Gut sei euch,* le bien, le bonheur soit à vous ! et ainsi lui répond-on à elle-même.

970. שְׁלַח מָנוֹת (pour מִשְׁלַח מָנוֹת) **Schela'h Monauss,** envoi de présents consistant généralement en gâteaux et friandises, usité à la fête de Pourim.

971. שֻׁלְחָן **Schul'hon,** table, le pupitre sur lequel l'on dépose la Loi pour y faire la lecture. *Schul'hon Tuch,* tapis à l'usage de cette table. *Schul'hon Oruch,* code rabbinique. Un ignorant a une belle cave, on dit : *das ess sein Schul'hon Oruch,* c'est son code à lui.

972. שְׁלִיחַ (pour שָׁלִיחַ) **Schelia'h,** messager, envoyé. Plur. : Schelu'him. שְׁלִיחַ צִבּוּר *Schelia'h Tzibbur,* littéralement l'envoyé de la communauté, le *Hazan* ou ministre-officiant.

973. שְׁלִיחוּת **Scheli'huss,** message, commission.

974. שְׁלִיטָה **Schelito,** pouvoir occulte.

975. שְׁלִישִׁי **Schelischi,** troisième (appelé à la lecture de la Loi).

976. שְׁלוּמִיאֵל **Schlumiel,** que certains prononcent Schlemîl, nom propre d'un chef de tribu, appelé aussi, par ailleurs, Zimri et qui paya de sa vie sa criminelle inconduite (Nombres, XXV, 6-8), mais qui, n'était sa maladresse ou sa malchance, aurait pu éviter la mort (suivant le Talmud, *Sanhédrin,* 62, v. les commentaires sur ce fait). De là probablement l'appli-

cation du nom de Schelumîl aux maladroits et aux malchancheux. Rappelons la définition burlesque du mot Schelumîl : quelqu'un qui tombe sur le dos et... se casse le nez, ou encore quelqu'un qui laisse tomber sa tartine de beurre — du côté beurré. *Er ess a Schlemîl von sonntig*, il est maladroit ou malchanceux dès dimanche, c'est-à-dire dès le début de la semaine. *Schlemilischkat*, maladresse.

977. שְׁלוֹמֹה הַמֶּלֶךְ **Schlaumo hamélech.** *Schlaumo hamélech's Zimmerlaït*, charpentiers du roi Salomon, gens sans métier défini.

978. שָׁלוֹשׁ רְגָלִים **Scholausch Regolim**, les trois fêtes : Pâque, Pentecôte et Souccoth.

979. שְׁלוֹשִׁים **Schelauschim**, les trente jours de deuil qui suivent l'enterrement d'un proche parent, englobant les sept premiers, ou *Schiwo*.

980. שֵׁם **Schêm**, 1° nom. Plur. : Schêmauss. *Schêm tauw*, un bon renom. *Schêm ra*, une mauvaise réputation. *Schêm kinuï*, un sobriquet. 2° (le nom de) Dieu. *Haschem yischmerênu*, Dieu nous garde ! *Im yirtzé haschem*, si Dieu le veut. *Die Schêmauss sage*, réciter au chevet d'un mourant les dernières prières contenant plusieurs fois répété le nom de Dieu. *Borouch haschem*, béni soit le nom de Dieu.

981. שֵׁם הַוָיָה **Schem hawaya**, le nom de Dieu en quatre lettres, le tétragramme sacré.

982. שְׁמַד **Sch'mad**, baptême, d'où le verbe *Sch'made*, baptiser. *Sch'mad Gala'h*, curé qui baptise. *Er ess so viel Yid ass der Sch'mad Gala'h*, il est juif autant que le curé qui a charge de baptiser. *Wo er Rebbe word, losst sich die kehila sch'made*, là où il sera rabbin, la communauté se fera baptiser. Part. : *Meschumod*, (juif) baptisé. *Sch'mad Wasser*, eau bénite.

983. שְׁמוּעָה **Sch'muo**, nouvelle, histoire, racontar. Plur. : Sch'muauss. *A weitg'holti Sch'muo*, une histoire lointaine, un argument qui n'a qu'un rapport très éloigné avec l'objet à propos duquel il est invoqué. *Sch'muauss vom Kohlenbrenner*, contes du charbonnier, comme contes de la portière. *A böse Sch'muo*, une mauvaise nouvelle. D'où *sch'musse*, bavarder, faire des commérages, faire le courtier (qui doit parler beaucoup). *Sch'mussgeld*, prix de courtage. *Sich versch'mussen*, se couper, dire par mégarde ce qu'on voulait taire. *Sch'muss periendess*, paroles en l'air (periendess, déformation de « pour rien dire »).

984. שְׁמִינִי עֲצֶרֶת **Sch'mini Atzéress**, huitième jour, fête de la clôture.

985. שְׁמַע **Schema**, écoute, la prière du Schema. *Schema Ysroël*, écoute Israel, et *Schema beni*, écoute mon fils, locutions bibliques devenues des exclamations traduisant une impression de surprise ou de terreur. *Schemayiskäs*, pour Schema Isroël. Pour exprimer un sentiment de surprise plutôt simulée à

propos d'un objet de peu d'importance, certains, évitant le trop solennel Schema Isroël, diront Schemayiskäs (käs = fromage?), expression burlesque comme en français les jurons où le mot Dieu est remplacé par d'autres syllabes (ex. : parbleu, pour : par Dieu).

986. שׁוֹמֵר **Schaumer,** gardien, surveillant. *Golt soll Schaumer Isroël sein,* que Dieu veille sur Israël!

987. שַׁמַשׁ (pour שַׁמָּשׁ) **Schamass,** 1° surveillant, bedeau; 2° bec annexe de la lampe de 'Hanouka, qui sert à allumer les autres.

988. שָׁנָה **Schono,** année. Plur. : Schonim. *Ad mêo schonim,* jusqu'à cent ans (puisses-tu vivre!). *Leschono tauwo tikossêw,* sois marqué pour une bonne année.

989. (שְׁנָדֶר(ן **Schenodere,** faire un don à l'occasion d'un appel devant la Loi, verbe forgé sur l'hébreu שֶׁנָּדַר = qui fait don.

990. שִׁנּוּי **Schinuï,** changement. *Schinuï haschem,* changement de nom : cérémonie religieuse qui a pour objet, en changeant le nom d'un malade, d'opérer le changement de sa destinée, c'est-à-dire de le sauver de la mort.

991. שַׁ"ס **Schass,** abréviation de שִׁשָּׁה סְדָרִים, les six ordres ou livres de la Mischna; désigne aussi le Talmud. *Schass 'hewro,* association ou société talmudique.

992. שֵׁנִי **Schêni,** deuxième (appelé à la lecture de la Loi).

993. שָׁעָה **Schoo** (vulgairement Schê), heure.

994. שַׁעַטְנֵז **Schaatnêz,** étoffe ou vêtement où entrent concurremment de la laine et du fil et dont le port est défendu par la loi religieuse.

995. שִׁיעוּר **Schiur,** mesure, dose, quantité. *A Schiur lerné,* lire, étudier un chapitre d'un livre talmudique.

996. שׁוֹפֵט **Schauphêt,** juge, le maire.

997. שׁוֹפֵל (pour שָׁפֵל) **Schauphol,** inférieur, bas. Plur. : Schephêlim, des hommes vils, des impies.

998. שִׁפְלוּת **Schiphluss,** vilenie, indignité.

999. שִׁפּוּר כַּבַּע **Schippuï Kauwa,** l'épiglotte, que le couteau du sacrificateur ne doit pas dépasser, sous peine de rendre l'animal impropre à la consommation. Au figuré : dernière limite, prétention exagérée. *Er gèht über de Schippuï kauwe herauss,* il dépasse les limites.

1000. שֶׁקֶץ **Schêketz,** impur, célibataire non-juif. Plur. : Sch'kautzim (pour Schekotzim). Fém. : Schiktzo. Plur. fém. : Schiktzauss. *A braw Schêketz,* un bon jeune homme (non-juif).

1001. שֶׁקֶר **Schéker,** mensonge. Plur. : Schekorim. *Schékersager,* un menteur. *A Schékersager muss a gut Zikoraun habe,* il faut au menteur une bonne mémoire pour ne pas se démentir. *Schéker vom Dach herunter,* mensonge tombé du toit, c'est-à-dire inventé on ne sait où. *Am a Schékersager ess kol mum ra,* un menteur a tous les défauts.

1002. שַׁקְרָן **Schakron,** un menteur.
1003. שׁוֹרֶשׁ **Schauresch,** racine, origine, fondement.
1004. שִׁשִּׁי **Schischi,** sixième (appelé à la lecture de la Loi).
1005. שְׁתִיקָה **Sch'tiko,** silence, de שָׁתַק se taire, d'où, sous une forme germanisée :
1006. (שְׁתִיקְנֶן **Sch'tikené,** faire silence. *Sch'tikené ess Geld werth,* le silence est d'or. *Sch'tikené wie ein Bett brunzer,* se taire comme quelqu'un qui a mouillé son lit. *Schtiken medaber lo,* chut, ne rien dire, s'emploie pour avertir de la présence d'un tiers ignorant le yidisch qui ne doit pas entendre la conversation.
1007. (שַׁתְקְנֶן **Schasskene** (forme germanisée de שָׁתָה), boire.

ת

1008. ת **Tow,** vingt-deuxième lettre de l'alphabet ; valeur numérique : 400. *Von Oleph bis Tow,* du commencement à la fin.
1009. תָּאמַר (pour תֹּאמַר) **Tomar,** tu diras, *tomar aver nâ,* tu diras ou dis donc non ! prétends ou soutiens le contraire ! Locution empruntée à la logique talmudique et qui a passé dans la logique vulgaire. D'où apparemment le mot *tomar umgewend,* peut-être est-ce le contraire ? *Tomar(lé)* (lé = lein, ou bien lé pour lau, à lui), le naïf, l'innocent *à qui* il faut *que tu parles...* que tu expliques indéfiniment. *Das Tomerle mache,* faire l'innocent.
1010. תָּא שְׁמַע **To-schema,** nom d'une seli'ha, prière spéciale de pénitence qui se dit avant le jour de Kippour.
1011. תֵּבָה **Têwo,** arche de Noé.
1012. תְּבוּאָה **Tewuo,** blé. *Tewuo Händler,* marchand de blé.
1013. תְּבוּנָה **Tewuno,** intelligence, réflexion. *Ka Sêchel und ka Tewuno,* ni sagesse, ni réflexion.
1014. תְּהִלִּים **T'hilim,** les Psaumes, vulg. *Tilem. Tilem sage,* réciter des psaumes pour implorer l'aide de Dieu en toute calamité privée ou publique.
1015. תּוֹכֵחָה **Tauchecho,** les malédictions contenues dans Lévit., XXXIII, et Deut., XXVIII. D'où *Techocho,* admonestation, reproche, morale. *Techocho sage,* prêcher la morale.
1016. תּוֹרָה **Tauro** (const. taurass), la Thora, la Loi. *Wo tauro ess, ess chochmo,* où il y a (connaissance de la) Thora, il y a sagesse. *Tauro lerne,* étudier la Loi. *Taurass Mausche émess,* vrai (comme) la Loi de Moïse.
1017. תַּחְבּוּלָה **Ta'hbulo,** réflexion, machination. Plur. : Ta'hbulauss.
1018. תְּחוּם שַׁבָּת **Te'hum schabboss,** la distance réglementaire que la loi du repos sabbatique défend de franchir. *A scheïner te'hum schabbos!* une jolie distance !

1019. תְּחִיַּת הַמֵּתִים **Te'hiyass hamêssim,** la résurrection des morts. *Té'hiyass hamêssim ofstèh,* se lever à la résurrection des morts.

1020. תְּחִנָּה **Te'hino,** prière, supplication. Plur. : Te'hinauss. *Te'hinauss Büchle,* petit livre de prières individuelles et spéciales.

1021. תַּחֲנוּנִים **Ta'hanunim,** supplications.

1022. תָּחַת (pour תַּחַת) **To'hass,** anus.

1023. תַּכְלִית **Tachliss,** fin, résultat, avantage, choses sérieuses. *A Bâl tachliss,* un homme réfléchi qui vise un résultat avantageux. *Tachliss réde,* parler de choses sérieuses.

1024. תְּכֵלֶת **Techêless,** le bleu du Taliss.

1025. תַּכְרִיכִים **Tachrichim,** vêtements mortuaires.

1026. תַּכְשִׁיט **Tachschit,** bijou. Plur. : Tachschitim. Au figuré : une personne de haute distinction morale ; s'emploie ironiquement et par antiphrase : *du besch a tachschit,* tu es un bijou !

1027. תָּלָה (pour תָּלוּי) **Taulo,** le pendu, le Christ. *Taulo talig dich,* pendu, pends-toi, c'est-à-dire : donne-toi un air intéressant pareil à celui du Christ sur la croix. *Er laügnet dem Taulo a Bân aweg,* il contesterait au crucifié une jambe : se dit de quelqu'un qui ment sans utilité aucune, par habitude.

1028. (תַּלִּיגֶ)ן **Taligé** (de תָּלָה, germanisé), pendre.

1029. תַּלְמוּד **Talmud.**

1030. תַּלְמִיד **Talmid,** disciple.

1031. תַּמּוּז **Tamuz,** cinquième mois de l'année juive. *In Tamuz friere die Eselé,* les ânes ont froid en Tamuz, fait affirmé par le Talmud, mais que certains se plaisent à interpréter de la façon suivante : ceux qui acceptent de souffrir du froid parce qu'on est en été (Tamuz = juillet-août) sont des ânes. *Tamuz Traüwelisch,* petits raisins de Tamuz = groseilles à grappes mûres vers le mois de Tamuz.

1032. תָּמִיד **Tomid,** perpétuel. *Tomid Licht* ou *Ner Tomid,* lampe perpétuelle.

1033. תְּנָאִי **Tenoï,** condition, plur. : Tenoïm, conditions arrêtées entre les parties intéressées et mises par écrit en vue d'un mariage.

1034. תָּעָה **Too,** v. טָעָה.

1035 תַּעֲנִית **Taaniss,** jeûne. *Taaniss Esther,* jeûne d'Esther.

1036. תִּפּוֹל **Tipaul** (littéralement : puisse tomber ! ou puisses-tu tomber !) chute, malheur. *Er soll sich a Tipaul bekomme,* que le malheur l'accable !

1037. תְּפִלִּין **Tephilin,** phylactères. *Tephilin schel Rausch,* phylactères qui se posent sur la tête ; *Tephilin schel Yad,* phylactères qui se posent sur le bras.

1038. תְּפִלָּה **Tephilo,** prière, livre de prières. Plur. : Tephilauss. *A Tephilo Fresser,* un mangeur de prières, qui n'arrête pas de marmotter des oraisons, semblant vouloir manger son livre. *Bâl tephilo,* un officiant (suppléant).

1039. תִּפְלָה **Tiphlo** (transposition de tephilo, peut-être avec intention péjorative), église. *Tiphlo Hof*, cimetière chrétien.

1040. תֹּפֵס **Tauphês**, en prison. *Er sitzt tauphès*, il est en prison.

1041. תְּפִיסָה **Tephisso**, prison.

1042. תְּקוּמָה **Tekumo**, relèvement. *Er hot ka Tekumo meï*, il ne peut plus se relever.

1043. תִּקּוּן **Tikun**, Pentateuque sans points-voyelles. *Tikunlé*, diminutif de tikun, même sens.

1044. תְּקוּפָה **Tekupho**, solstice et équinoxe. *Die Tekupho fällt*, la tekupho tombe : expression empruntée à une superstition populaire suivant laquelle, à ces époques de l'année, des gouttes de sang tombent du ciel qui empoisonnent les liquides auxquels elles se mêleraient et qu'en prévision de ce phénomène il faut avoir soin de couvrir.

1045. תְּקִיעָה **Tekio**, nom d'une sonnerie du schophar Plur. : Tekiauss. *Tekio gedaulo*, la grande tekio ou tekio finale.

1046. תְּקִיעַת כַּף **Tekiass Kaph**, frappement de la main pour valider un marché ou autre engagement. *Tekiass Kaph schwère*, jurer en frappant de sa main dans la main de l'autre partie.

1047. תַּקִּיף **Takiph**, un homme considéré, estimé. *Er ess takiph beim Goï*, il est bien vu du chrétien, c'est-à-dire de ses clients.

1048. תְּקָנָה **Tekono**, mesure, institution établie par l'autorité religieuse. Plur. : Tekonauss.

1049. תַּרְבּוּת **Tarbuss**, savoir-vivre. *Hab' tarbess*, sois convenable.

1050. תַּרְגּוּם **Targum**, version chaldéenne de la Bible.

1051. תְּרוּפָה **Terupho**, remède.

1052. תֵּרוּץ **Têrutz**, réponse, solution d'une question difficile. Plur. : Têrutzim.

1053. תְּשׁוּבָה **T'schuwo**, réponse, pénitence. Plur. : T'schuwauss. *Kà T'schuwo ess âch a T'schuwo*, pas de réponse est aussi une réponse. *T'schuwo thun*, faire pénitence. *Die T'schuwo Woch'*, la semaine de pénitence.

1054. תַּשְׁלִיךְ **Taschlich**, désigne l'oraison spéciale qui se dit au bord d'une eau poissonneuse le premier jour de Rosch-Haschana et qui est appelée ainsi à cause du passage principal de cette oraison tirée du prophète Michah (VII, 19) : « Puisses-tu jeter les péchés dans les profondeurs de la mer ! »

1055. תִּשְׁעָה בְּאַב **Tischo beaw**, jeûne d'Ab. (V. אַב.)

1056. תִּשְׁרִי **Tischri**, septième mois de l'année juive.

1057. תִּתְחַדֵּשׁ **Tis'hadesch**, puisses-tu rajeunir, prendre des forces nouvelles ! Se dit pour féliciter quelqu'un qui est habillé de neuf.

1058. (ן)תֶּתְשֶׁ **Tetsché**, sonner du schophar, mot formé artificiellement des initiales des trois différentes sonneries du schophar : תְּקִיעָה תְּרוּעָה שְׁבָרִים.

(*A suivre.*)

EMMANUEL WEILL.

DEUX RENSEIGNEMENTS D'ORIGÈNE

CONCERNANT LES JUIFS

I. — Le pardon des péchés.

Le Père de l'Église Origène, qui a vécu à Césarée, nous apprend que les Juifs de son temps se plaignaient de n'avoir plus de Temple et de sacrifices, de sorte qu'ils ne pouvaient pas obtenir le pardon de leurs péchés [1]. Harnack considère à juste titre ce texte comme extrêmement important pour l'histoire religieuse [2]. Pour nous, il est instructif à d'autres titres encore. Il importe d'examiner d'abord la valeur historique de cette assertion : les Juifs de Césarée ou de Tibériade étaient-ils vraiment dominés par un tel état d'esprit, qui touche au désespoir ? Sans temple et sans autel, sans prêtres et sans sacrifices, le juif se serait-il cru abandonné sans recours au péché? Une telle conception ne peut pas ne pas avoir laissé de traces. En second lieu, quelles mesures les docteurs ont-ils prises pour arracher le peuple au désespoir et le détourner du chemin fatal du péché ?

Il est évident qu'il ne peut s'agir de sentiments nés à l'époque d'Origène. Les hommes qui avaient été les spectateurs du culte du Temple dans son antique splendeur doivent en avoir ressenti la

1. *Hom.*, *in Numeros*, X, 2 : « Dicunt Judæi quia non habentes altare neque templum neque sacerdotium et ob hoc nec hostias offerentes, peccata, inquiunt, nostra manent in nobis et ideo venia nulla subsequitur. » (Patrologie de Migne, série grecque, XII, 638 *b*.)

2. *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, Leipzig, 1918, I, p. 50 (Texte u. Unters., XLII, 3).

disparition plus profondément que ceux pour qui le Temple ne pouvait plus être qu'un souvenir archaïque. Ceux qui avaient offert personnellement des sacrifices pour apaiser leurs scrupules et leurs remords devaient en éprouver le besoin plus intensément que la génération qui ne connaissait l'autel et les sacrifices que par tradition. Effectivement, c'est déjà R. Yohanan b. Zaccaï qui dit à son disciple R. Josué b. Hanania : « Mon fils, ne te tourmente pas, nous avons une autre expiation, qui est la charité, ainsi qu'Osée (VI, 6) le dit au nom de Dieu : j'aime la charité et non les sacrifices [1]. » Ainsi la charité a la même vertu expiatoire que les sacrifices [2], idée qui est déjà clairement exprimée dans le livre de Daniel (IV, 24) [3]. Le grand docteur de Jamnia l'étend à tous les peuples en disant : « De même que le sacrifice efface les péchés d'Israël, de même la charité efface ceux des nations [4]. »

Cet entretien du maître avec ses disciples doit avoir eu lieu pendant que le Temple était encore debout, avant l'an 70. Au IIe siècle, avant la catastrophe de l'an 135, on parle beaucoup parmi les docteurs — R. Akiba, R. Eliézer b. Jacob, R. Jonathan — du pouvoir expiatoire des souffrances [5]. Après la défaite de Bar-Kochba, il est également question du pardon obtenu par les souffrances (R. Simon b. Yohaï et R. Néhémia). D'après d'autres, c'est la mort des martyrs qui procure le pardon [6]. D'une manière générale, la mort est considérée comme une expiation [7], et cette idée tient une grande place dans l'agada du IIIe siècle [8]. La conception de la vertu expiatoire de la tombe en Palestine appartient, sous sa forme primitive, au IIe siècle [9].

La question semble avoir été agitée beaucoup plus souvent par les contemporains du Père de l'Eglise, ce qui garantit la véracité

1. *Aboth R. Nathan*, ch. IV-V, p. 21 *a* Schechter ; comp. mon édition du *Midrash Haseroth we-Yeteroth*, p. IX ; *Yelamdénou apud Yalk.*, *Osée*, 522.

2. Même après la mort (*Pes. r.*, ch. XX ; *Mahzor Vitry*, p. 392).

3. Voir Ad. Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyptik*, Iéna, 1857, p. 45.

4. *Baba batra*, 10 *b*. Comp. Tobith, XII, 9, et voir *M. G. W. J.*, XXVIII, 453.

5. *Mechilta*, 72 *b* ; *Sifré Deut.*, 73 *b*.

6. *Sifré Deut.*, 333. Comp. *Midrasch Psaumes*, éd. Prague, 13 *d* ; éd. Buber, p. 121 ; *Pesikta*, 87 *a*.

7. M. *Sanh.*, VI, 2 ; T. *Yoma*, IV, 11, 6 ; *Ber.*, 60 *a*. Comp. déjà II Macc., VII, 37 et suiv.; IV Macc., VI, 28.

8. Voir plus loin. Comp. *Pirké R. Eliézer*, ch. XXXIII ; Pseudo-Philon, *Liber antiquitatum biblicarum*, trad. James, ch. LXIV, p. 241 ; *Yalkout Samuel*, § 141 ; M. *Negaïm*, II, 1. Cf. Goldziher, *J. Q. R.*, XIV, 721.

9. *Gen. r.*, XCVI, 8 ; *Tanh.* (éd. Francfort-s.-O.), 96 *b* ; *Ruth r.*, p. 47 ; *Midr. Ps.* (Prague), 44 *c*.

de son assertion. Ce n'est pas un pur hasard qui fait que Rab, le docteur babylonien, enseignait : « Si quelqu'un commet une faute et en a honte, tous ses péchés sont pardonnés [1]. » L'intention de Rab n'est pas douteuse. Il y avait certainement des hommes d'une conscience par trop scrupuleuse qui, à la suite d'un péché, se croyaient abandonnés et perdus et qui éprouvaient le besoin d'offrir un sacrifice. Rab les tranquillisait en disant que le sentiment de la honte suffit à effacer les péchés.

Le texte d'Origène nous fait comprendre pourquoi R. Yohanan b. Nappaha s'est occupé de ce problème si souvent et avec tant d'insistance. Dans un passage nous lisons que la Tora, la charité et la mort de ses propres enfants procurent à l'homme le pardon de tous les péchés. Les deux dernières choses remontent, comme nous l'avons montré, à des sources tannaïtiques [2] ; ce qui est nouveau, c'est la doctrine qui voit dans l'étude un des moyens expiatoires. Avec R. Eléazar b. Pedath, R. Yohanan enseigne encore que la table sur laquelle on prend son repas remplace l'autel pour procurer le pardon [3]. Enfin, celui qui observe le sabbat, fût-il idolâtre comme la génération d'Enoch, est pardonné [4]. L'hyperbole montre clairement qu'on fait allusion à quelque chose de particulier. L'observance du sabbat efface même les péchés et les transgressions que l'autel n'aurait pu faire pardonner. Il n'y a donc pas lieu de désespérer ; des moyens et des ressources existent pour échapper aux conséquences des fautes, comme il y en avait quand le Temple était debout [5].

La même question est souvent traitée par les disciples de R. Yohanan. R. Isaac Nappaha est le fidèle interprète de son temps et des idées qui avaient cours alors quand il s'exprime ainsi, faisant allusion à Osée, XIV, 3 : « Israël dit à Dieu : Maître de l'univers, quand le Temple existait, nous offrions des sacrifices pour expier nos péchés, mais à présent que le Temple est debout — puisse-t-il être rebâti de nos jours et bientôt ! — nous n'avons pas de sacrifices pour le pardon de nos fautes, nous n'avons que la prière [6]. » Un autre midrasch fait dire à Israël : « Nous n'avons ni

1. *Berachot*, 12 *b*.
2. *Berachot*, 5 *a-b*.
3. *Ibid.*, 55 *a*.
4. *Sabbath*, 118 *b*.
5. Comp. sur ce passage *Pirké R. Eliézer*, ch. VIII ; *Béth Nekhoth Halakhot*, p. 58 ; Ratner, *Ahabat Sion vi-Yerouchalaïm*, p. 165 ; *Midr. Ps.*, p. 48 *b*.
6. *Midrash Haserot we-Yetéroth*, éd. Marmorstein (Londres, 1917), p. 10-11.

roi, ni prophètes, ni prêtres, ni ourim et toumim, mais la prière seulement ; c'est pourquoi David a dit : Ne dédaigne pas leur prière[1] ! » Autre variante : « Nous n'avons ni prophète, ni prêtre, ni sanctuaire, ni autel qui puisse nous procurer le pardon ; depuis que le Temple est détruit, il ne nous reste que la prière[2]. » Dans une quatrième agada du même docteur, nous lisons : « L'étude des lois sur les sacrifices équivaut à l'offrande de ceux-ci[3]. » Enfin, c'est R. Isaac qui dit que la pluie possède la même vertu expiatoire que le sacrifice[4], c'est-à-dire que nous avons de nos jours des signes de pardon aussi bien qu'à l'époque du Temple : La pluie du ciel ne tombe que quand le pardon a été accordé[5]. Tous ces passages font clairement ressortir la pensée de l'agadiste. La prière et l'étude sont des substituts du sacrifice, aussi efficaces que lui ; la pluie en est le signe et la preuve.

Il y a encore d'autres moyens de remplacer le sacrifice. C'est ce qu'indique R. Isaac dans une sixième agada, se référant à Exode, xx, 24 : « Dieu dit : Quand quelqu'un m'offrait un taureau ou un agneau et répandait pour moi une goutte de sang, je venais le bénir. Abraham, dont la maison a vu couler un fleuve de sang par la circoncision, est à plus forte raison digne de recevoir la bénédiction[6]. » En d'autres termes, la circoncision a la même vertu de bénédiction et — car cela va de pair – d'expiation que le sacrifice, sinon davantage.

Les mêmes conceptions, les mêmes tendances sont sans doute reflétées par une septième agada de R. Isaac, ainsi conçue : « Les habitants d'une ville avaient préparé un festin au roi. Comme ils l'avaient offensé, il le supporta. (Mais plus tard) il leur dit : Vous n'osez m'offenser que parce que vous m'avez préparé un festin ; eh bien, le voici, votre festin ! Et il le leur jeta à la face. De même Dieu a dit aux Israélites : Vous ne m'irritez que parce que vous pouvez m'offrir des sacrifices ; eh bien, les voici ! et il les leur a jetés au visage[7]. » R. Isaac voulait indiquer par là le danger possible des sacrifices, qui avaient une vertu expiatoire, mais qui

1. *Lévit. r.*, xxx, 3.
2. *Midr. Ps.*, éd. Buber, p. 54.
3. *Menahoth*, 111 *a*.
4. *Gen. r.*, xiii, 4. Theodor, p. 116, 1, lit בקורבנות, mais la leçon correcte est celle du Yalkout et d'autres textes : כקרבנות ; voir le commentaire.
5. Voir *Taanith*, 7 *b* (R. Tanhoum b. Hanilaï) ; comp. mon ouvrage *The Doctrine of Merits in old rabbinical Literature*, à l'Index, *s. v.* Rain.
6. *Tanhouma*, éd. Buber, I, 84 ; *Agadath Beréchith*, ch. xix ; *Gen. r.*, xlviii, 4.
7. *Lam. r.*, ii, 15 (sur Lam., ii, 7), p. 113 Buber.

pouvaient aussi avoir l'effet contraire s'ils étaient mal interprétés : ils pouvaient facilement entraîner les faibles au péché en leur donnant l'espoir de le leur faire pardonner. Un psychologue comme R. Isaac ne pouvait manquer de signaler dans ses homélies le revers des sacrifices.

Il est très intéressant de comparer le point de vue de R. Lévi à celui de R. Isaac. A coup sûr, c'est sous l'influence de son milieu que R. Lévi a été amené à traiter si souvent de la nature des sacrifices, tenant compte de l'état d'esprit que nous révèle Origène. Quelle est donc la position qu'il prend vis-à-vis de ce problème ? Deux de ses dires sont surtout à considérer. Dans l'un, il fait ainsi parler Dieu à Israël : « Mes enfants, soyez attentifs aux sacrifices que j'ai prescrits dans la Tora, car vous n'avez pas de meilleur avocat que les sacrifices [1]. » D'après une variante, c'est la fête de clôture qui est le « paraclet » [2], mais ici aussi on fait ressortir l'importance des sacrifices. La seconde agada est la suivante : « Dieu agrée les sacrifices d'Israël ; « il glorifie les pauvres par le salut » (Psaumes, CXLIX, 4), c'est-à-dire qu'il recherche le sacrifice du pauvre, car le « salut », ce sont les sacrifices [3]. » Ainsi, les sacrifices n'ont nullement été rejetés par Dieu, qui, au contraire, y prend plaisir.

C'est sans doute à cette époque qu'appartient l'agada d'après laquelle le prophète Elie offre chaque jour deux sacrifices [4]. D'autres nomment Michaël à la place d'Elie [5]. Le même état d'esprit doit avoir donné naissance à la théorie qui place la prière plus haut que tous les sacrifices. Moïse, ayant prévu que le Temple serait détruit, prescrivit que les Israélites devaient prier trois fois par jour, car la prière est plus chère à Dieu que tous les sacrifices [6]. Enfin, c'est de la même préoccupation que s'inspirent les très nombreuses variations sur les substituts des sacrifices, tels que la prière, l'étude et la pratique de la Loi, le jeûne.

1. *Pesikta*, éd. Buber, 191 *b*, 201 *a*.
2. *Ecclésiaste r.*, VII, 30.
3. *Pesikta*, 192 *b* ; *Pesikta rabbati*, 201 *b*.
4. V. Wertheimer, *Batê Midrachoth*, IV, 32.
5. *Haguiga*, 12 *b* ; *Menahoth*, 110 *a*. Comp. *Séder rabba di-Beréchith, apud* Wertheimer, *op. cit.*, I, 24.
6. Voir mes *Religionsgeschichtliche Studien*, I, 29.

II. — Le Cantique des Cantiques.

Origène nous fournit encore le renseignement suivant concernant le Cantique des Cantiques. Les Juifs ne permettent pas de prendre ce livre en mains à quiconque n'a pas atteint la pleine maturité de l'âge et, alors que leurs docteurs ont coutume d'expliquer aux enfants toutes les Ecritures et ce qu'ils appellent δευτερώσεις (lois orales), ils font exception pour quatre parties : le commencement de la Genèse, le commencement d'Ezéchiel, la fin du même livre et le Cantique des Cantiques[1].

Le premier savant juif qui ait signalé ce passage est Graetz. Il vaut la peine de reproduire ce qu'il en dit : « On ne sait rien d'une autre interprétation secrète, mystique ou anagogique, du Cantique. Il ne faut donc pas faire grand crédit à une assertion d'Origène, d'après lequel il aurait été défendu, chez les Juifs (de Palestine?), de lire le Cantique à ceux qui n'avaient pas atteint l'âge mûr, ni même de le prendre en mains. Le Cantique aurait été soustrait à la jeunesse, de même que le début de la Genèse et le début et la fin du prophète Ezéchiel ». « Il n'est fait aucune mention de la défense d'expliquer le Cantique à la jeunesse. Il semble qu'Origène s'en soit laissé conter, car, comme ce livre n'était pas interprété allégoriquement, on n'avait pas besoin d'en tenir la jeunesse éloignée[2]. » Mais il faut remarquer que Clément d'Alexandrie, qui est entièrement digne de foi, dit aussi que le Cantique était traité par les Juifs avec la plus grande prudence[3]. D'autre part, l'interdiction ne paraît nullement avoir été motivée par l'interprétation mystique du livre ; en tout cas le texte ne dit rien de tel. Enfin, Graetz paraît avoir négligé le passage sur la fin d'Ezéchiel et il ne se demande

1. *Prologus in Canticum,* XIII, 63, Migne ; Harnack, *Origenes zur Bibel,* II, 6 : « Aiunt enim observari etiam apud Hebræos, quod, nisi quis ad ætatem perfectam maturamque pervenerit, libellum hunc (le Cantique) ne quidem in manibus tenere permittatur, sed et illud ab iis accepimus custodiri, quandoquidem moris est apud eos omnes scripturas a doctoribus et a sapientibus tradi pueris, simul et eas quas δευτερώσεις appellant, ad ultimum quattuor ista observari, i.e. principium Genesis, in quo mundi creatura describitur, et Ezechielis prophetæ principia, in quibus de Cherubim refertur, et finem, in quo templi ædificatio continetur, et hunc Cantici Canticorum librum. »

2. *Chir ha-Chirim* (Vienne, 1871), p. 117-118.

3. V. Harnack, *Die Privatlektur der heiligen Schriften*, p. 50, note 3. Comp. déjà Gfroerer, *Das Jahrhundert des Heils*, I, 249.

pas pourquoi la lecture de ces chapitres aurait été interdite. Il n'aurait pu que répéter que le Talmud et le Midrach n'en disent rien.

Mais ici apparaît une fois de plus la justesse de la sentence לא ראינו אינו ראיה. L'interdiction en question existait effectivement dans les écoles de Palestine du temps d'Origène et de Clément, comme ces Pères de l'Eglise l'indiquent. Le regretté directeur du Jews' College de Londres, le Dr Michael Friedlaender, a publié dans les Mélanges Steinschneider quelques feuillets d'un commentaire arabe du Cantique[1]. Cet ouvrage, qui provient du Yémen, contient un grand nombre de citations midrachiques tout à fait originales et qui n'ont pas encore fait l'objet d'une étude approfondie. Il y a là un passage qui nous intéresse particulièrement :

מעשה שדרש ר' עקיבה בשיר השירים וכשהגיע לפיסוק ישקני מנשיקות פיהו בכה ר' גמליאל[2]. אמ' לו תלמידיו רבינו למה בכית אמר מפני שאין דורשין במעשה מרכבה אפילו ביחיד. אמ' ר'עקיבה לפניו רבינו אין רשות לקורא לקרות בספר תורה עד שחזן הכנסת קורא לפניו תחלה מיד שתק רבן גמליאל ואמר עליך ראוי פיס' זה ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר[3]. ד"א ישקני מנשיקות פיהו כשם שהשוקת הזאת משקה השחת כך הפה מושך מים מכל הגידים. פעם אחת יצתה רוח מגיהנם ובקשה לשרוף העולם עמדה מדת הדין ואמרה למה יצתה הרוח אין העולם כדאי ליחרב ביום שניתן בו שיר השירים. א"ר תחליפא דקיסרין[4] כל הקורא בשיר השירים בזמנו

1. *Festschrift... Steinschneider*, partie hébraïque, p. 49 à 59. Le passage qui va être cité est à la page 52.

2. C'est ici le lieu de mentionner un autre texte d'Origène, qui ne manque pas d'intérêt même par ailleurs. Origène dit que c'est seulement par de durs combats, *des larmes* et des prières qu'on peut pénétrer les énigmes qu'offre le texte de l'Ecriture (v. Harnack, *l. c.*, I, 94). Or, nous trouvons souvent ces larmes dans la littérature rabbinique. C'est le cas dans l'histoire de Monobaze, à la lecture de Gen., XVII, 4, voir *Gen. r.*, XLVI, et cf. Graetz, *Monatsschrift*, XXVI, 243 ; XXVIII, 452. R. Gamaliel II, pleura en lisant Psaumes, XV, 5 : qui pourrait accomplir tout cela, demanda-t-il, bouleversé (*Midr. Psaumes*, p. 119 Buber). De même R. Akiba pleurait en lisant l'Ecriture, voir mon livre *The Doctrine of Merits*, p. 189 et s. A propos du patriarche Rabbi, on cite une série de versets qui l'émouvaient jusqu'aux larmes, v. *Eccl. r.*, XII, 6. R. Jonathan b. Eliézer pleura en lisant Isaïe, XXVIII, 20 (*Yoma*, 9 *b*), de même R. Yohanan b. Nappaha (*Hag.*, 5 *a* ; cf. *Yalkout*, *Eccl.*, *i. f.*). Pleurer après la prédication, v. *Yoma*, 23 *a*. — Sur le fait de pleurer dans les religions monothéistes de l'Asie antérieure, v. l'étude de Wensink dans la *Festschrift* Sachau et les observations de Palache, *Z. D. M. G.*, LXX, 251-2.

3. Isaïe, XLIV, 3.

4. Le texte porte דקטרון.

זוכה ורואה בשולחנו של משיח שנ' ביום ההוא יושר השיר. ד"א אוכל נטיעה בגן עדן ואימתי הוא עתו לילי פסח. ר' יצחק נפחא אומ' כל הקורא שיר השירים בזמן הזה כאילו העיד עדות שקר[1] שנ' השבעתי אתכם וגו' עד שתחפץ. ר' צדקיהו אומר למה הוא דומה קורא שיר השירים בזמן הזה למלך שקישטו לו כלה בתכשיטין באת שפחה והרגתה ולבשה תכשיטיה כשבא המלך להזדקק לה מצאה שפחה אמר לה מי הביאך לכאן אמרה אל תפתח פה לשטן שאני דיא כלה מקושטת. וחכמים אומ' מותר לקרות שיר השירים על פשטיה ואין מורין בו דבר חכמה אלא לדיין או לראש העיר. מצוה שהיתה לנו בכלל התר ונאסרה זו אשת אח ושיר השירים.

Le commentateur a recueilli d'autres fragments midrachiques, dont les traces ne se sont conservées qu'en partie. Nous devons leur prêter attention afin de pouvoir apprécier la valeur du passage qui importe à notre recherche. Voici ces passages :

1) P. 53 : ד"א כשם שאין הדד הזה מוציא חלב אלא מרוב בריאת הגוף וחלימתו כך אין השכל מוציא חכמה אלא מן המדרש.

2) *Ibid.* : ענין אחר מה השמן הזה אתה אוכל ממנו וסך ממנו שתי מדות טובות כך התורה מהנה לגוף ומהנה לנפש או מה השמן הזה מרטב את הגוף ומסיר ממנו מחלה שתי מדות טובות כך התורה הנייה לעולם הזה והנייה בעוה"ב.

3) P. 54 : לריח שמניך זה תלמיד ששימש כל צרכו[2].

4) *Ibid.* : מעשה בר' ישבאב שבא אצל החכמ' אמר להן מהוא בר ובית דאיתבריא וחייא לא נפקו מבתיהון ולא אסתכלו בבתריהון ולא עבר אנש קדמיהון ומקרא מסייע על כן עלמות אהבוך. ד"א על משה רבינו הכתוב מדבר.

5) P. 55 : אמר על ר' חנינא שלמד שמנים שנה[3].

6) *Ibid.* : שלשה דברים למדו מאנטונינוס הראשון אשה לבעלה כנר בבית, שני הנפש בגוף כשוטר לפני הדיינים, שלישי לב בנפש כמלך במלחמה.

7) *Ibid.* : ד"א הביאני המלך חדריו אלו חדרי ג'ע אמ' חכ' ג' מאות אלף וחמשים חדרים בג'ע וגו'.

1. Sur cette expression, v. *Ber.*, 14 *b* ; *Jahrb. d. Jüd.-Lit. Gesellsch.*, IX, partie hébr., p. 1 ; *Tanna de-Bè Eliah r.*, ch. XXVI.

2. Comp. la parole de R. Yohanan dans *Sabbath*, 114 *b*.

3. Le chiffre 80 est courant dans l'Agada : les 80 élèves de Menachem et de Hillel (*Hag.*, 11 *b* ; j. *Hag*, II, 2 ; *Soucca*, 7 *a* ; *Aboth de R. Nathan*, IV ; *Ned.*, V, 6 ; *B. B.*, 134 *a*), les 80 synagogues de Jérusalem (*Midrash Haséroth we-Yetéroth*, éd. Marmorstein, p. 3 ; cf. Brull, *Jahrbücher*, I, 3, note).

8) P. 56 : ד"א שחורה אני ונאוה נאמר דרך עצל כמסוכת חדק וארח ישרים סלולה על הגוף והנפש הכתוב מדבר דגוף אינו מחזיק טובה ואין מחזיקין לו משל לעבד ששימש את רבו גו'.

9) P. 58 : ד"א שלמה אהיה וגו' שאלו כותיים ר' סבייה ואמ' ליה למה אין הקב"ה משלם גמול לאויביו אלא מתנהג ומטה כלפי חסד דע כי חסדי המקום מרובין וחסדיו נמשכין אמר להם אלו האמנתם לא בדקתם אחריו.

10) *Ibid.* : אמ' לפני רבן גמליאל אם אין לבריות רשות להגיד אמיתתו של בורא יש להן רשות להגיד שבחו היך דכת' כי לא יראני האדם וחי חיים תלויין בשבחו אבל אמתתו מסותרת ובצהרים אן צל לכל בריה שנ' ואין נסתר מחמתו מפנה לאו אלא הקשו הכתוב.

Ces dix passages montrent jusqu'à l'évidence que l'auteur de ce commentaire a connu des midrachim que nous n'avons plus. On peut donc admettre que le texte que nous avons cité en premier lieu a été également puisé par lui à un Midrach perdu. Il n'y a guère lieu de supposer qu'un juif yéménite ait inventé des phrases et des entretiens d'Antonin, de R. Gamaliel, de ר' ישבאב, ר' סבייא et ר' חנינא. A plus forte raison est-ce le cas du fragment qui est si important pour l'appréciation du fait rapporté par Origène. A part l'homélie de R. Akiba et l'accueil que lui fait R. Gamaliel, passage transmis sous une forme peu claire, nous trouvons là R. Tahlifa de Césarée, R Isaac Nappaha, un R. Sidkia, autrement inconnu, et « les sages », qui parlent du Cantique des Cantiques. Le premier loue celui qui lit le Cantique à l'époque qui convient ; cette époque doit avoir été déjà, du temps de ce docteur, la soirée de Pâque[1]. Le second dit carrément : celui qui, de nos jours, lit le Cantique est semblable à un faux témoin. Le troisième est complètement d'accord avec ce jugement. Il n'est pas indifférent que ce soit justement R. Isaac qui exprime une opinion d'après laquelle la lecture du Cantique n'était pas bien vue ou était même critiquée.

Mais c'est R. Sidkia qui nous en donne la raison. Celui qui, de nos jours, lit le Cantique des Cantiques est semblable à un roi pour lequel on pare une fiancée. Celle-ci est tuée et dépouillée par une esclave, qui se pare des atours de la victime. Mais l'esclave est démasquée par le roi, qui lui demande : « Qui t'a amenée ici ? » et

1. Sur cet usage, v. *Mass. Soferim*, XIV, 7 ; *Mahzor Vitry*, p. 708 ; Manhig, 72 *a* ; Joseph Colon, *Consultations*, n° 9.

reçoit cette réponse : « N'ouvre pas la bouche à Satan [1] ; c'est moi qui suis la fiancée parée pour toi. » Il suffit d'être à moitié familiarisé avec la langue des agadistes pour reconnaître facilement la signification de ce passage. Le roi, c'est Dieu ; la fiancée, c'est la Synagogue et l'esclave, l'Eglise qui a dépouillé la Synagogue. La lecture du Cantique des Cantiques ne peut que révéler la douleur de la Synagogue ; elle devait désespérer plus d'un israélite, surtout sous l'influence de l'interprétation allégorique chrétienne qui voyait dans la fiancée l'Eglise. Les sages permettaient la lecture du livre, mais l'explication était réservée aux personnes mûres, telles que les juges et « chefs de la ville ». Le Cantique, comme les derniers chapitres d'Ezéchiel, consacrés au nouveau Temple, étaient faits pour accroître la douleur d'un peuple impuissant ; aussi furent-ils interdits.

Londres.

A. Marmorstein.

1. V. *Ber.*, 60 *a*. C'est évidemment une allusion au danger de la nuit nuptiale, comme dans l'histoire de Tobie.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES LEXICOGRAPHIQUES ET EXÉGÉTIQUES

(SUITE [1])

35. Osée, VIII, 2.

La phrase אלהי ידענוך ישראל « Mon Dieu, nous te connaissons, Israël » est peu satisfaisante comme fond et comme forme. On obtient un texte admissible en lisant אלהי דע עמך ישראל « Mon Dieu, connais ton peuple Israël (c'est-à-dire prends souci de lui) ». Le *yod* de אלהי a été redoublé par erreur et, inversement, le second *ʿayin* est tombé, ce qui aura entraîné le changement de מ en נו.

36. Amos, IX, 6.

Dans la phrase : « Celui qui édifie le ciel comme son étage et fonde son faisceau sur la terre », le mot faisceau (אגדתו) est assez inattendu. On doit peut-être substituer un ר au ד et comparer l'araméen אגורא « enceinte sacrée » des inscriptions d'Eléphantine (I, 6, etc.) et l'assyrien *igâru* « enclos ». L'horizon est considéré comme un mur d'enceinte dont les fondations sont sur la terre.

37. Zacharie, VII, 5.

Les mots הצום צַמְתֶּנִי אני signifieraient, d'après les commentateurs : « Est-ce que vous avez jeûné *pour moi?* » L'emploi du

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXX, p. 88 et 209, et t. LXXI, p. 94.

suffixe dans ce sens est anormal, et la question mise dans la bouche de Dieu n'est pas nette, car si les Israélites jeûnent, ce ne peut être qu'en souvenir du temple divin qui a été ruiné ; c'est donc bien pour Dieu qu'ils jeûnent. Si l'on observe que, dans le verset suivant, Dieu demande : « Et quand vous mangez et buvez, n'est-ce pas vous qui mangez et n'est ce pas vous qui buvez? », on est porté à penser que le prophète avait écrit צמתי : « Est-ce que c'est moi qui jeûne? » Dieu, personnellement, n'est pas plus intéressé par l'abstinence des hommes que par leurs festins (ce qu'il réclame, c'est qu'on lui obéisse ; voir v. 7 et suivants). L'altération de צמתי en צמתני est probablement voulue (cf. nos 21, 27, 32). La pensée que Dieu jeûne, même exprimée sous forme interrogative, a paru devoir être écartée.

38. Psaumes, CXIII, 4-5.

La seconde partie du verset 4 « et sa gloire est sur le ciel » paraît un peu plate, et il n'y a pas de parallélisme entre le mot « ciel » et le mot « nations », qui est dans la première partie. Il est vraisemblable que le copiste a écrit par erreur השמים au lieu de לאמים, qui correspond bien à גוים (cf. CXVII, 1, où il faudrait aussi לאמים pour האמים, qui a le même sens) et qu'il a été entraîné à cette faute par le mot בשמים du verset suivant. Seulement ce mot ne devait pas être placé après לראות, mais après לשבת. Dans la Bible, en effet, Dieu est ordinairement considéré comme siégeant dans le ciel (par exemple Ps. II, 4). En lisant המגביהי לשבת בשמים המשפילי לראות בארץ, on obtient un rythme satisfaisant et le sens de la phrase est plus net. Le psalmiste demande : « Qui est comme Dieu, qui siège haut dans le ciel et abaisse ses regards vers la terre? » L'idée est la même que dans Isaïe, LVII, 15 : « J'habite la hauteur et la sainteté et je regarde l'homme contrit et humble, pour ranimer l'esprit des humbles et ranimer les cœurs contrits. » Il est possible que la seconde altération ait été amenée par la première. Une fois qu'un scribe avait mis : La gloire de Dieu est *sur* le ciel, il a paru contradictoire de dire ensuite que Dieu siège *dans* le ciel. On aura tourné la difficulté en réunissant בשמים à בארץ. Dieu siège alors tout en haut et abaisse ses regards vers le ciel et la terre.

39. Variantes diverses (Isaïe, XLII, 19; LX, 20; Jérémie, XI, 14; XXIII, 26).

On a reconnu depuis longtemps que des variantes, mises jadis en marge, ont été prises parfois pour des omissions et, étant introduites dans le texte à une place plus ou moins appropriée, constituent des doublets. Voici quelques exemples de ce genre que nous ne croyons pas avoir encore été signalés. Le verset connu d'Isaïe, XLII, 19, porte : מי עור כי אם עבדי וחרש כמלאכי אשלח מי עור כמשלם ועור כעבד י׳ « qui est aveugle, si ce n'est mon serviteur, et sourd comme le messager que j'envoie? Qui est aveugle comme l'(homme) dévoué et aveugle comme le serviteur du Seigneur? » La seconde phrase n'explique pas la première, mais la répète simplement avec quelques modifications : כמשלם réunit les mots כמ(לאכי א)שלח en substituant ם à ח et כעבד יה׳ est une variante de כ(י אם) עבדי.

Ibidem, LX, 20, les mots כי י׳ יהיה לך לאור עולם « car le Seigneur sera pour toi une lumière éternelle », reproduisent à peu près ce qui est déjà dit dans le verset 19 et devraient être remplacés par une sentence parallèle à ושלמו ימי אבלך « et les jours de deuil finiront ».

Dans Jérémie, XI, 14, בעד רעתם, qui est superflu et où בעד n'a pas son emploi habituel, vient probablement de בעדם רנה du même verset.

Ibidem, XXIII, 26, les mots inutiles et incompréhensibles היש בלב paraissent une mauvaise variante de החשבים.

Enfin, dans Micha, II, 4, les mots obscurs לשובב שדינו יחלק ressemblent beaucoup à שדוד נשדנו חלק.

40. Lacunes (Isaïe, II, 20; V, 24; VIII, 13; Jérémie, XVI, 13).

Ce qu'on a beaucoup moins remarqué que les doublets, ce sont les lacunes que présentent certains passages, notamment dans les Prophètes. Les copistes ayant parfois joint des fragments de discours ou laissé tomber des lignes entières, il arrive qu'une partie d'un verset n'a aucun rapport avec l'autre, ce qui n'empêche pas les commentateurs de le traduire comme si le tout se suivait régulièrement. Nous avons déjà signalé des exemples de

ce phénomène littéraire dans la *Revue*, t. XXXIII, p. 306, et t. LXX, p. 214-215 (Jér., x, 3, et Is., XLII, 22); en voici quelques autres :

Dans le verset d'Isaïe, II, 20, la phrase incomplète : « En ce jour-là, l'homme jettera ses idoles d'argent et d'or qu'il avait faites pour se prosterner »... ne se relie pas aux mots « aux taupes et aux chauves-souris », qui sont certainement la fin d'une phrase portant que l'homme se rendra semblable aux taupes et aux chauves-souris pour entrer dans les fentes des rochers, etc. Le texte ne dit donc pas que l'homme donnera ses idoles de métal aux rongeurs, qui n'en sauraient que faire, mais qu'il se débarrassera de ses faux dieux, impuissants à le secourir, et que, dans sa terreur, il ira se cacher comme les animaux dans les trous des rochers.

Ibidem, v, 24, on traduit וחשש להבה ירפה « et la paille (attaquée par) la flamme s'affaiblit », ce qui est une singulière manière de s'exprimer. En réalité, il faut admettre une lacune entre להבה et ירפה. Le mot להבה devait être suivi d'un verbe tel que תלהט et l'hémistiche disait : « comme le feu embrase la paille ». Quant à ירפה, ce verbe terminait une phrase parlant de l'effondrement du peuple d'Israël, ainsi que l'indique la suite, et n'a pas pour sujet חשש.

Nous avons émis l'opinion (*Revue*, t. XXXVI, p. 146) que les mots הראשון et האחרון dans Is., VIII, 23 ne sont pas des épithètes du mot כעת, qui est une locution adverbiale, mais désignaient des envahisseurs successifs. Nous aurions dû ajouter que הראשון et האחרון sont ainsi employés dans Jérémie, L, 17 pour désigner le roi d'Assyrie et le roi de Babylone. Mais le passage n'en est pas moins quelque peu obscur, et cela doit tenir à ce que le mot הראשון n'est probablement pas la suite logique de כעת et qu'il manque la fin de la phrase commençant par כעת et le début du morceau se terminant par הראשון, etc.

La fin du verset de Jérémie, XVI, 13, qui porte : « Et vous servirez des dieux étrangers jour et nuit, (alors) que je ne vous donnerai pas de grâce » est un peu incohérente. Il faut certainement s'arrêter après אלהים אחרים et voir dans יומם ולילה אשר לא אתן לכם חנינה la fin d'un morceau où il était question de gens qui souffriront jour et nuit, tant que Dieu n'aura pas eu pitié d'eux.

41. Confusion ou transposition de textes (Isaïe, XXVII, 2-11; Jérémie, XVII, 12; Haggay, I, 15, et Zacharie, IV, 6-10).

Dans maint endroit de la Bible, les copistes, pour des raisons souvent difficiles à découvrir, ont fondu ensemble des morceaux qui étaient à l'origine isolés, ou bien ils ont transporté un passage d'un endroit à l'autre. Voici quelques exemples de l'un et l'autre genre d'altération de texte :

Le morceau d'Isaïe, XXVII, 2-11, est divisé par la Massora en deux paragraphes : 2-7 et 8-11 ; mais chacun des deux manque de cohésion. On a de la peine à découvrir un lien entre 4 et 5, d'autant plus que dans l'un les suffixes personnels sont au féminin, dans l'autre au masculin. On a les mêmes difficultés pour rattacher 8 à 9 et 10 à 11. Pour y remédier on doit admettre qu'il y a deux paragraphes enchevêtrés l'un dans l'autre : le premier se composerait de 2-4, 8, 10 (fin)-11 et se rapporterait à la vigne inféconde (11 *b* donne l'explication de la parabole). Le second comprendrait 5-7, 9-10 *a* et concernerait le salut d'Israël. Nous nous risquons à traduire ainsi ces deux morceaux.

Premier fragment :

« 2. En ce jour-là..., vigne féconde, chantez-lui. — 3. Moi, le Seigneur, je la gardais, je l'arrosais par instants. De crainte que son feuillage ne manquât, je la gardais jour et nuit — 4. Je n'en ai pas tiré de vin[1]. Si seulement elle devenait des ronces et des épines ! Avec pleine fureur[2] je la foulerais au pied, je la brûlerais entière. — 8. En broyant (?) ses rameaux[3], je la détruirais[4], en l'arrachant par un vent terrible un jour de vent d'est. — 10 (fin). Ses branches seraient anéanties. — 11. Son plant étant desséché, elle serait brisée ; les femmes viendraient en faire du feu (?). Car ce n'est pas un peuple intelligent, c'est pourquoi son auteur ne le grâciera pas et son créateur ne le prendra pas en pitié. »

Deuxième fragment :

« 5. A moins qu'il ne s'attache à mon refuge, qu'il ne fasse la paix pour moi (qu'il ne fasse la paix pour moi). 6. Dans les [jours] futurs

1. Voir *Revue*, t. LXX, p. 213.
2. Lire בכל חמה ?
3. Lire שליחותיה.
4. Lire אחריבנה.

Jacob prendra racine, Israël fleurira et s'épanouira, et la face de la terre sera remplie de produits — 7. A-t on jamais frappé comme il a été frappé? A-t-on jamais massacré comme l'ont massacré ses meurtriers? — 9. Donc ainsi sera expiée la faute de Jacob, et voici la conséquence de ce qu'il écartera son péché, quand il mettra toutes les pierres de l'autel en morceaux de chaux éparpillés et que les poteaux et les cippes ne s'élèveront plus. — 10. Car la ville fortifiée a été isolée, c'est un enclos abandonné et délaissé comme le désert. Là le veau broute et là il s'accroupit. »

Le verset de Jérémie, XVII, 12, ainsi conçu : « Trône de gloire, hauteur primitive (?), endroit de notre sanctuaire » ne se rattache pas facilement au verset précédent, où il est dit que celui qui s'enrichit par l'injustice ne gardera pas sa fortune, ni au suivant, où il est dit que « Dieu est l'espoir d'Israël. Tous ceux qui l'abandonnent [1] seront déçus ». D'ordinaire on prend « trône de gloire » pour une épithète de Dieu, mais il est peu vraisemblable que Dieu soit appelé « trône ». Or, dans XIV, 21, le mot « trône de gloire » est appliqué à Jérusalem. Une de mes élèves, Mlle de Montille, a observé que dans ce passage-là le mot כסא כבודך est précédé de אל תנבל et qu'ici כסא כבוד est précédé du mot נבל. On peut se demander si un copiste, ayant en tête le passage de XIV, 21, n'a pas été entraîné à intercaler ici le mot כסא כבוד, suivi d'autres désignations de Jérusalem (מרום מראשון paraît être une variante de מקום מקדשנו, qui, de son côté, ressemble à מקוה ישראל, appellation de Dieu dans le verset suivant).

Dans Haggay, I, 15, il y a une date qui devait introduire un discours, mais ce discours manque. D'autre part, dans Zacharie, IV, 6-10, se trouve un passage séparant le verset 5 de sa suite naturelle, qui se trouve à la fin du verset 10. En effet, après avoir montré les lampes du candélabre, l'ange demande (v. 5) au prophète : « Sais-tu ce que sont celles-ci ? » Le prophète répond : « Non. » L'ange reprend (v. 10) : « Ces sept sont les yeux de Dieu qui explorent toute la terre. » Entre le verset 5 et la fin de 10 il y a une petite allocution qui loue et encourage Zorobabel. Or, si l'on considère que Haggay se préoccupe surtout de Zorobabel, tandis que Zacharie ne parle que du grand-prêtre Josué, on peut se demander si le morceau intercalé, et qui n'est pas à sa place dans Zacharie, ne pourrait pas être celui qui manque dans Haggay.

En détachant le morceau intercalé dans Zacharie on peut

1. Lire עזבי׳ר.

résoudre une difficulté grammaticale que présente le mot עין dans deux passages de ce prophète. Dans III, 9 et IV, 10, le mot עין est du masculin, alors que partout ailleurs il est du féminin. On a dit que עין serait du masculin dans le sens d'œil gravé, mais on ne voit pas qu'en hébreu un mot change de genre quand il est pris au figuré. Si l'on examine le second exemple, on voit qu'il ne prouve rien. En effet, nous venons d'observer que שבעה אלה se rapporte à נרות du v. 2 et non au mot עיני י׳, qui en est l'attribut : les sept lampes représentent les yeux de Dieu, et משוטטים a pu subir l'attraction du masculin שבעה. Reste le verset 3, 9. Mais ce verset serait beaucoup plus clair sans les mots על אבן אחת שבעה עינים. En effet, ces mots étant supprimés, il devient : « Car la pierre que je place devant Josué, je vais la graver, etc. ». Il semble que ces mots aient été ajoutés par un lecteur qui, ayant devant lui le verset IV, 10, déjà combiné avec le passage intercalé et, rapportant les mots שבעה אלה עיני י׳ à la pierre qui est dans la main de Zorobabel, aura cru devoir faire une remarque pareille pour la pierre qui est devant Josué. Le masculin de עין (si on ne doit pas lire, d'ailleurs, שבע העינים) serait là tout à fait artificiel.

MAYER LAMBERT.

BIBLIOGRAPHIE

HARARI (Haïm). **Littérature et Tradition.** I : Problèmes généraux. II : La tradition littéraire hébraïque. Paris, Ernest Leroux ; Genève et Lyon, Georg et Cᵉ, 1919 ; in-8° de VIII + 424 p.

Les dernières lignes de cet ouvrage en marquent bien l'inspiration. Ce que M. Harari ambitionne, « c'est reporter d'emblée la littérature hébraïque au milieu des littératures universelles; c'est découvrir ce qu'elle a donné aux autres et ce qu'elle en a reçu; c'est étudier le rapport constant de la création individuelle à la création populaire, la parenté intime de la tradition écrite avec la tradition orale; c'est suivre à travers plus de quarante siècles la tradition d'un peuple toujours en activité, toujours en transformation et restant cependant toujours elle-même, une et éternelle, maintenant l'unité de ce peuple, constituant sa patrie et sa nationalité; c'est voir combien la littérature et la tradition sont d'une seule et même essence; c'est montrer ce que la littérature hébraïque a d'idéal, de vrai et d'humain, de vie et de beauté, et ce qu'elle serait capable de créer encore au jour où la nation hébraïque, indépendante dans sa patrie historique, pourra de nouveau donner libre essor à son génie ». Voilà les tendances de l'auteur. Son but précis est d'étudier l'aggada talmudique; c'est elle qui doit « former le centre » de ses études, car elle est la partie constitutive de la littérature hébraïque, elle représente et maintient la « tradition nationale », la « littérature nationale » du « peuple juif ». Mais l'aggada continue la Bible, elle est déjà dans la Bible; il faut donc, pour en suivre l'évolution, remonter « aux origines mêmes de la tradition hébraïque, aux débuts de la littérature d'Israël, en rechercher les formes primitives et suivre leur développement à travers les âges ». Mais la littérature biblique elle-même obéit aux lois générales de la « création d'art », création populaire ou savante, individuelle ou collective; d'où la nécessité d'etudier les lois qui régissent la formation et l'élaboration de la littérature et de la tradition en général. Ainsi ce volume se compose de deux études préliminaires, introductions à la littérature aggadique; une introduction générale sur les problèmes généraux

de la « création populaire » et de la « création littéraire » (p. 3-176) et une introduction spéciale sur la tradition littéraire hébraïque (p. 179-406).

La première partie comprend : 1° des recherches sur la tradition et ses trois éléments : le mythe, le conte et la légende, produits de l'imagination créatrice dans son « activité ludique » ; 2° une critique des systèmes proposés pour expliquer l'origine et la transmission des récits populaires et des traditions.

Les définitions que M. H. donne de la tradition, de la littérature, de l'imagination créatrice, de la création indépendante, de la création populaire, de la création littéraire, sont si verbeuses et si vagues qu'elles en sont insaisissables ; c'est de la jonglerie de mots, dont la grandiloquence dissimule mal le vide. Par exemple, le grand titre — et la grande pensée — du livre, c'est « Littérature et Tradition ». Essayez de vous représenter avec quelque précision comment l'auteur conçoit : 1° la tradition ; 2° la littérature ; 3° les rapports de l'une avec l'autre, à l'aide de ces quelques citations : « La tradition est l'ensemble de toutes les activités séculaires d'une nation ; elle comprend donc tout : et la religion et l'histoire, et la littérature et les sciences » (p. 109). « La littérature écrite vient tout d'abord seconder la Tradition, elle commence par recueillir tout ce qu'une nation tient à conserver, tout ce qui est imprégné de l'esprit et de l'âme des générations, tout ce qui se rattache à l'histoire du pays et du peuple, tout ce qui raconte et chante la vie des héros, tout ce qui incarne le rêve et l'idéal de la nation. Littérature et Tradition se confondent. La littérature devient l'organe essentiel de la Tradition, tout en se faisant tradition elle-même » (p. 126). « La Tradition est la source première de toute création dans un peuple... ». « En quoi la Tradition se manifeste-t-elle surtout? C'est sans contredit dans la littérature, soit orale, soit écrite. La littérature, qui est l'ensemble de ce qui a été dit, pensé et senti dans un peuple, est l'expression personnelle des nationalités » (p. 170 ; cf. p. 173-174). Soit que l'auteur ait mal digéré les travaux des folkloristes et des sociologues qu'il a lus, soit qu'il se laisse griser par une sorte de mystique traditionniste ou qu'il prenne tout simplement des phrases pour des idées, toute cette partie de son ouvrage n'est que nuées.

Par contre, nous le suivons fort bien et avec le plus grand profit quand il s'en prend aux différentes théories qui prétendent rendre compte, par l'histoire des peuples ou par la psychologie, de l'origine et de la transmission des contes : théorie indianiste de Benfey, revisée par Cosquin ; théorie babylonienne de Jensen ; théorie anthropologique de Taylor, Lang, Frazer ; théorie psychoanalytique ou du rêve, de Freud. M. H. conclut très raisonnablement que tout système exclusif est défectueux et que chacun a ses « moments d'application ». Signalons particulièrement le chapitre où il montre les « excès du folklorisme » par deux exemples typiques : les théories aventureuses sur l'origine de la circoncision exposées par le regretté Ad.-J. Reinach (cf. *R. E. J.*, LX, 291) et celles de Frazer sur la fête de Pourim (il est singulier que l'auteur ne connaisse

pas la critique décisive de M. Israël Lévi, *R. E. J.*, LXVI, 141-156; cf. p. 317-8).

La seconde partie de l'ouvrage de M. Harari contient bien des éléments d'une Introduction à la Bible. Dans un chapitre intitulé « Archéologie hébraïque », il discute la thèse étrange de l'égyptologue Naville, d'après laquelle l'hébreu ne serait pas la langue originale de l'Ancien Testament : le Pentateuque et les livres antérieurs à l'époque de Salomon auraient été écrits en babylonien et les livres postérieurs en araméen[1]! Dans le chapitre sur la « Critique biblique », M. H. soumet à une discussion serrée et sensée les thèses principales de l'école de Wellhausen sur les sources de l'Hexateuque, sur la prétendue « mystification » de la découverte du Deutéronome sous Josias, etc.; pour lui, le livre découvert alors serait plutôt le Lévitique. Quoiqu'il en soit de ce dernier point, M. H. a raison de combattre le jugement tendancieux de l'école en vogue sur le Code sacerdotal, son étroitesse, son manque d'élévation et d'imagination, sa raideur théologique et son fanatisme. Cette partie est une des meilleures du livre.

Bien intéressante aussi et plus originale est celle où l'auteur étudie la Bible au point de vue purement littéraire, qui est généralement négligé par les exégètes. Il est vrai que dans son désir de réagir contre la notion théologique des « Ecritures Saintes », il insiste trop sur le caractère d' « œuvre profane » de la Bible ; il détourne même de son sens l'adage connu que « la Tora parle le langage des hommes ». Il a raison de faire ressortir que la Bible est, à certains égards, une œuvre « classique ». Mais il a tort de vouloir le prouver par « l'influence littéraire hébraïque », car d'abord ce n'est guère la Bible *hébraïque* qui a influencé la littérature et son coup d'œil sur « l'hébraïsme dans la littérature française » est bien superficiel : on y lit à titre de preuves que J.-J. Rousseau avait une prédilection pour son poème le *Lévite d'Ephraïm*, que Chateaubriand, en composant sa tragédie de *Moïse*, voulait régénérer tout « l'art moderne » par le « biblisme » et que d'ailleurs il est né à Saint-Malo, dans la rue des Juifs...

J'aime mieux le chapitre où M. Harari analyse les genres littéraires de la Bible, le *machal*, la *hida*, le *chir*, où il définit la poésie et la prose bibliques, où il indique les lois du rythme hébreu et montre que le prophétisme est aussi une « création d'art ». Mais mes préférences vont surtout au chapitre où il décrit la vie et la nature dans la poésie biblique, l'amour de la terre natale et le goût de terroir palestinien qu'on sent dans la Bible, le genre de vie des tribus hébraïques, la musique et la danse, les chants et les jeux, les chants de guerre, les chants du travail et les chants d'amour. Il y a là une quinzaine de pages (p. 303 et

1. Voir Ed. Naville, *Archéologie de l'Ancien Testament : l'Ancien Testament a-t-il été écrit en hébreu ?* Trad. de l'anglais par A. Segond; Paris et Neuchâtel, 1914.

suiv.), senties, pénétrantes, qui sont le meilleur du livre et qui méritent de rester.

Il faut se méfier de ses qualités autant que de ses défauts. Comme il a le sentiment de l'hébreu et de la poésie biblique, M. Harari attache trop d'importance aux considérations littéraires et esthétiques. Il va jusqu'à dire que le sens esthétique, qui est essentiellement individuel, subjectif, est le vrai sens historique. Des arguments d'ordre purement littéraire suffisent peut-être à battre en brèche des théories comme celle de Naville; mais ils comptent bien peu dans la balance quand il s'agit de dater le Deutéronome ou le Code sacerdotal; ils font dire à M. H. que le premier chapitre de la Genèse est un poème parfaitement homogène — avec métrique, bien entendu — ce qui est soutenable, mais aussi que le Cantique est l'œuvre de la jeunesse du roi Salomon, que Job est l'écho de la crise de la captivité de Babylone, suivie tout aussitôt de la mélancolie de l'Ecclésiaste, etc. On croyait le temps passé de cette « critique littéraire ».

Mais n'oublions pas que M. Harari a résolu d'intégrer la Bible dans son grand système sur la Littérature et la Tradition. Il l'entend en des sens divers et inégaux. Il a tendance à voir un peu partout des allusions à des mythes et à des contes populaires, à quoi il n'y aurait que demi-mal. Il signale çà et là des analogies au moins curieuses entre la tradition juive et le folklore universel (traits héroïques de Bar-Kochba, p. 33; le vêtement rouge du sang de l'ennemi dans Isaïe, LXIII, 1-6, et dans la légende de... Garibaldi, p. 32; les rêves sur la naissance et l'enfance des héros, p. 130; l'eau tirée du rocher et encore Garibaldi, p. 136, note, etc.). Son étude sur le mythe de la Création est plus ambitieuse et moins nouvelle. Sur toutes ces questions on aimera mieux se documenter dans des ouvrages comme le *Folklore in O. T.* de Frazer, que M. H. ne semble pas connaître encore, alors qu'il prend au sérieux l'ouvrage périmé — et condamné par l'auteur lui-même — de I. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern*.

Mais ce qui est propre à l'auteur, dont il paraît très fier et qui nous paraît bien faible, c'est sa construction de la « tradition israélite ». Il y a là, dans le chapitre intitulé « Tradition littéraire », un paragraphe sur la « chaîne de la tradition » (p. 319 et s.) et, dans le chapitre intitulé « Aggadah », une série de développements qui défient la critique et même l'analyse. Des observations justes et fines sont noyées dans des considérations de pure fantaisie et des théories sont échafaudées sur des jeux de mots, voire sur des contre-sens. Ainsi, l'auteur se sert du *Kétab bêth Israël* d'Ezéchiel pour distinguer *Kethab* et *Aggadah*, dont l'ensemble forme la Tora, et le *Massoreth ha-Berith* du même prophète devient « l'Alliance de la Tradition » ! Brochant sur le tout, une étude sur le panégyrique des « pères du monde » dans l'Ecclésiastique, où l'auteur se perd littéralement à nous faire admirer un Sira poète et patriote.

Il vaut la peine d'y insister, car cette partie du livre semble en être la

pièce de résistance et doit relier cet ouvrage aux études annoncées sur l'Aggada talmudique. Bien que M. H. n'ait fait qu'amorcer ce dernier sujet, nous sommes en droit de nous méfier et il est bon de s'en expliquer dès maintenant. L'Aggada est à la mode aujourd'hui dans certains milieux ; des littérateurs voudraient en faire la « littérature nationale » des juifs aux dépens de la Bible. De même que les Allemands au début du XIXe siècle et d'autres peuples depuis ont pris conscience, paraît-il, de leur individualité et de leur génie national dans leurs légendes populaires, de même l'Aggada serait la source — et le miroir — du génie du peuple juif. On oublie seulement que le folklore est la littérature des peuples qui n'en ont pas et que les juifs sont devenus au cours des âges un peuple savant, lettré, et que l'Aggada est, depuis des siècles, pétrifiée dans la littérature midraschique compilée par les rabbins. M. Harari, à la vérité, n'isole pas l'Aggada de la Bible ; il veut montrer, au contraire, comment elle prolonge la Bible, et même il en fait une partie intégrante de la tradition biblique. Mais là encore il faut se garder d'une illusion. L'Aggada est héritière de la Bible, elle n'en est pas la continuatrice directe et toutes les considérations qu'on plaquera sur Sira ne combleront pas la distance historique et idéologique entre le prophète et l'aggadiste. L'aggadiste n'est qu'un interprète de la Bible. Malgré les apparences, l'Aggada n'est pas la Légende ; il est bien probable que Bacher a raison (M. H. ne connaît d'ailleurs pas cette étymologie) de tirer le terme de la formule exégétique *higguid lekha ha-katoub*. Que nous sommes loin de la définition ambitieuse qui identifie l'Aggada avec la Littérature et avec la Tradition ! Il est vrai que l'aggadiste, en interprétant la Bible, l'enrichit parfois des produits de l'imagination populaire ou de la sienne propre (et il n'est guère homme du peuple, lui !) ; mais il ne faut pas s'exagérer la valeur historique et littéraire de ces développements. Il est évident que l'aggadiste ne sait rien de l'époque biblique qui ne soit dans la Bible et, d'autre part, il n'a aucune intention de créer une « œuvre d'art ». M. H. s'extasie sur les « poèmes » de l'Aggada et ses chefs-d'œuvre ; il va jusqu'à écrire que « l'art poétique de l'Aggada est même supérieur au prophétisme ». Il serait bien embarrassé d'illustrer ce jugement hyperbolique de quelques exemples. Il oublie que, si l'aggadiste a été à sa manière un poète, nous n'avons conservé dans la littérature midraschique que des « notes » de sa pensée et qu'il faut donc en reconstituer le développement, et c'est cela la « création d'art », comme il dit. Pour que l'Aggada devienne œuvre littéraire, il faut que Berdiczewski la mette en prose ou Edmond Fleg en vers.

Si l'Aggada talmudique n'est pas la fille directe de la littérature talmudique, il n'est pas vrai davantage qu'elle se soit prolongée d'une manière vivante jusqu'à nous. Dans son désir d'établir la continuité et l'unité d'une tradition nationale du peuple juif, M. H. écrit, par exemple, que l'Aggada constitue une « continuité ininterrompue depuis la plus haute antiquité hébraïque... jusqu'à la formation de la nouvelle littérature

moderne ». Encore une illusion. La floraison de l'Aggada a été limitée à la Palestine et à peu près aux six premiers siècles de l'ère chrétienne ; puis elle s'est étiolée et ne s'est conservée que dans les compilations où puisaient les prédicateurs. Autant dire que l'herbier d'un botaniste fait vivre la flore d'un pays.

Passons condamnation, enfin, sur l'idée que l'Aggada aurait continué à élaborer des mythes. Cela fait bien dans le tableau, mais ce n'est pas sérieux. Déjà la Bible ne contient que des survivances, des résidus d'éléments mythiques ; à plus forte raison ne peut-on pas chercher chez les aggadistes, qui sont des rabbins, des spéculations de ce genre ; tout au plus pourrait-on concéder que, prédicateurs populaires, ils ont puisé à l'occasion dans le folklore. Le reste n'est qu'exégèse savante. Il suffit de lire le passage d'*Exode rabba* cité par M. H. (p. 293) pour être fixé sur les « mythes rabbiniques ».

Je ne sais si j'ai rendu pleine justice à l'effort considérable que représente cet ouvrage, copieux, touffu, plein de faits et d'idées, souvent aventureux, mais généralement suggestif. Il est attachant parfois, parfois agaçant, mais il ne laisse pas indifférent. On passe condamnation sur les confusions du développement, sur les insuffisances de la forme, sur les erreurs de citations et sur les fautes d'impression, en faveur du mouvement général, de l'entrain et de l'enthousiasme qui animent l'auteur et qui entraînent le lecteur. Le meilleur service que l'on puisse rendre à M. Harari est de l'engager à reconnaître sa véritable voie. M. Harari, à qui ce travail a valu le titre de docteur ès lettres de l'Université de Genève, est professeur au lycée hébreu de Jaffa. Qu'il laisse à d'autres les grandes constructions d'anthropologie et de sociologie ; qu'il s'attache à la Bible, considérée comme œuvre littéraire, comme produit classique du génie hébreu. Il admire profondément la Bible, il aime passionnément la Palestine, il sait et sent l'hébreu. Qu'il nous donne, avec ses élèves, une école de philologie et d'archéologie bibliques ; ce sera un heureux symptôme d'une renaissance juive en Palestine.

M. Liber.

A. Marmorstein. **The Doctrine of Merits in old rabbinical Literature,** Londres, Jews' College, 1920, in-8° de 199 p.

M. Marmorstein s'est proposé dans ce volume d'étudier la notion de « mérite » dans l'enseignement des rabbins des quatre premiers siècles de l'ère chrétienne. Le mot *zekhout* et les expressions qui s'y rattachent se rencontrent très fréquemment dans la littérature rabbinique et midraschique. Les idées qu'expriment ces termes devaient prendre un ample développement dans une religion qui professe le libre arbitre et

qui, tournée vers la pratique, a produit une riche floraison d'actes « méritoires ». Les rabbins sont à peu près unanimes à penser que l'homme est réellement capable d'acquérir des mérites devant Dieu par ses bonnes actions. Mais les âges de grande foi étant des âges de grande humilité, on y a tendance à diminuer, à limiter la part du mérite individuel et à faire plus grande celle de la grâce, de l'indulgence divine, d'une part, et, de l'autre, celle du mérite des hommes pieux de chaque génération. D'où la conception, qui a fait fortune dans la tradition juive, du « mérite des pères », réversible sur les descendants, concurremment avec l'idée de la réversibilité des fautes. Les rabbins mettent parfois aussi à l'actif des ascendants les mérites éventuels de fils ou descendants glorieux. Le mérite des femmes vertueuses joue également un rôle, ainsi que les mérites attachés à la manifestation de la foi, à l'accomplissement des préceptes de la Loi, plus particulièrement certains préceptes comme le sabbat, la circoncision, etc. L'étude de toutes ces notions, de la place qu'elles occupent dans la théologie, la morale, la liturgie, l'histoire juives, a tenté déjà bien des auteurs. Après Güdemann, Kohler, S. Levy, Schechter et d'autres, qui ont envisagé tel ou tel aspect de la question, M. Marmorstein a voulu de préférence suivre le « développement historique » de la « doctrine des mérites », depuis les premiers Tannaïm, Schemaya et Abtalion, jusqu'aux derniers Amoraïm. Il a interrogé à ce sujet tous les textes aggadiques à sa portée, y compris les aggadot anonymes. Il a ainsi amassé une documentation abondante, puis, il a cherché à mettre de l'ordre et de la clarté dans les éléments recueillis, à classer les opinions ou les tendances, à voir le rôle du facteur historique dans l'évolution des idées. Il faut louer notre érudit collaborateur d'avoir entrepris une pareille tâche, même si la mise en œuvre des matériaux laisse à désirer.

La composition de l'ouvrage, d'abord, déconcerte. Une introduction de 36 p., soit près du cinquième de tout le travail, nous indique (p. 4) le plan d'ensemble ; puis (p. 5) vient le plan spécial de l'introduction qu'on a commencé de lire ! Il eût été plus rationnel de faire du § 1 une préface, en y joignant la bibliographie des ouvrages antérieurs (donnée p. 36).

C'est au § 2 que commence la véritable introduction, ou plutôt le premier chapitre de l'ouvrage. On y trouve l'étude philologique des mots et locutions se rapportant à la question. Bonne entrée en matières, mais qui aurait gagné à être plus largement traitée. M. M. avait, certes, le droit de limiter à l'époque rabbinique son enquête sur la doctrine des mérites, mais il n'aurait pas été inutile de remonter aux acceptions bibliques de la racine *zakha* et d'en suivre l'évolution dans la littérature, quitte à rappeler ce que d'autres auteurs ont pu dire à ce sujet. Le reste de l'introduction, doctrine de la grâce de Dieu, idée des trésors de mérites mis en réserve dans le ciel, aspects théologique, philosophique, éthique et social de la doctrine (p. 11 à 36), eût été mieux en place après l'exposé historique et la classification des données fournies par l'aggada, qui constituent

le corps même de l'ouvrage. Mais là, le mode même d'exposition adopté par l'auteur ne paraît guère heureux. Il fait défiler dans l'ordre chronologique tous les Tannaïm et Amoraïm qui ont professé quelque enseignement, exégèse ou aphorisme, se rapportant à la notion de mérite. La lecture de ces listes d'opinions, dont beaucoup sont insignifiantes et où les motifs se répètent à satiété, ne va pas sans fatigue pour le lecteur. L'auteur allèguera peut-être que cette accumulation de matériaux était nécessaire pour illustrer ses statistiques et faire voir les différentes tendances entre lesquelles se partagent les docteurs, et les problèmes qui ont sollicité de préférence l'attention de telle ou telle génération. Mais après cet exposé historique, on retrouve toutes ces opinions à nouveau, quand l'auteur examine directement les principaux thèmes et problèmes relatifs à l'idée de mérites qui se traitaient dans les écoles (par exemple, à qui est-on redevable de la création du monde, de sa conservation, des grands miracles de l'histoire d'Israël, etc.). Il en résulte de bien fastidieuses redites.

Quant au fond de la question ou des questions examinées, il y aurait beaucoup à dire. Bornons-nous à quelques brèves observations. Les théories qu'échafaude l'auteur sur des divergences de doctrines observées entre tel et tel rabbin, entre telle et telle école de docteurs, paraissent bien fragiles. Ces différences sont souvent plus factices que réelles ; et quand elles existent, elles ne sauraient avoir la portée que leur attribue M. M. Parce que le miracle de la mer Rouge est dû, selon Schemaya, à la foi d'Abraham (Gen., 15, 6) et, selon son contemporain et émule Abtalion, à celle d'Israël (Exode 4, 31), il faudrait en conclure que le premier exalte le mérite des ancêtres et le second, au contraire, le mérite individuel, opposition de « doctrine », controverse qui se poursuivrait dans l'enseignement des disciples de ces deux premiers *darschanim*. M. M. voit un compromis, une combinaison entre les deux thèses dans la maxime connue de Hillel : « Si je ne suis pas pour moi, qui est pour moi, etc... » (Abot., I, 14) et de ce « compromis » on retrouverait la trace chez Akiba (p. 44, 65). Combien tout cela paraît artificiel ! La sentence énigmatique de Hillel permet des interprétations variées. Sans doute, M. M. se fonde sur l'explication des Abot de Rabbi Natan, mais elle n'est pas la seule admissible, et où voit-on, en tout cas, que Hillel ait pris à tâche de mettre d'accord les thèses opposées de ses deux prédécesseurs ? Il faudrait prouver d'abord qu'une telle opposition existe. M. M. n'a-t-il pas attribué une portée bien exagérée à de simples jeux d'exégèse agadique ? Si l'on se reporte au texte qui est le point de départ de cette étude, à savoir *Mekhilta*, 29 *b*, on y lit toute une série d'opinions, — que M. M. relève lui-même ailleurs (p. 47), — attribuant le miracle de la séparation des eaux de la mer Rouge, qui à Abraham (R. Benaa), qui à Joseph (Simon de Kitron), qui aux tribus (Eliézer b. Yehouda), etc. Les dires de Schemaya et d'Abtalion font partie de cette série, et l'on n'a pas l'impression d'une différence sensible de « doctrine » entre ces divers

auteurs. Que si Israël représente ici le mérite personnel par opposition au mérite des pères (Abraham), ailleurs, dans l'opinion d'Akiba, par exemple (p. 44), le mérite d'Israël est opposé au mérite personnel de Moïse, jugé inférieur. C'est peine perdue que de vouloir retrouver dans ces sortos d'agadot, sauf exception, des thèses doctrinales bien arrêtées, ou le contre-coup d'événements contemporains. Souvent le même docteur énonce des thèses différentes. J'en trouve un exemple typique chez M. M. lui-même (p. 59, 117, 119). Josué ben Korha opine tantôt que le monde a été créé en faveur d'Abraham, tantôt en faveur de l'homme en général, ailleurs en faveur des justes. Que si ces divergences doivent être mises au compte de rapporteurs inexacts, c'est la preuve en tout cas que les rabbins postérieurs n'attachaient guère d'importance à ces variations. Sans doute, il y a des opinions qui sont un signe des temps. Les docteurs de l'époque d'Adrien semblent insister particulièrement sur ce qui avait été prohibé : circoncision, étude de la Loi, etc. L'importance donnée par les rabbins du IIIe siècle au rôle joué par Israël peut s'expliquer comme une protestation contre les païens ou les chétiens qui le rabaissaient. Il y a peut-être une tendance apologétique dans l'opinion de Hananya ben Akaschia que Dieu a multiplié les « mitzvot » pour augmenter les mérites d'Israël. Mais tout cela est, en somme, du domaine de l'hypothèse. En réalité, un certain nombre d'idées morales, théologiques, philosophiques, qu'on retrouve toujours, avec des nuances variées, à travers ces multiples agadot, forment la substance de la prédication rabbinique : conviction que l'homme est capable de mérite, importance d'Israël jugé digne par ses patriarches, ses hommes vertueux de toute génération, des miracles divins, reconnaissance aussi du mérite des païens vertueux, haute valeur de la Tora, des mitzvot, de certaines mitzvot en particulier et de certaines vertus, foi, bienfaisance, crainte et amour de Dieu, sentiment profond de la solidarité d'Israël, qui fait que le bien et le mal sont toujours ressentis par la collectivité, dans le temps et dans l'espace. On peut dire que tel est l'enseignement commun des docteurs. A côté de cela, il y a certainement des tendances particulières, dont on peut essayer de rechercher l'origine. M. M. en a étudié, de façon intéressante, un certain nombre, entre autres celles que présente l'agada de Josué b. Lévi (limite d'influence du mérite des pères, responsabilité d'Israël à l'égard même des païens, p. 71 et suiv.).

Il est une autre tendance qu'il eût été intéressant de mettre en lumière dans une étude sur la doctrine des mérites. M. M. ne semble s'être occupé que des opinions qui assignent au mérite une récompense objective, récompense prochaine ou différée, en ce monde ou dans l'autre, restreinte à des individus ou étendue à la collectivité. Dans beaucoup de cas, on voit bien que le mérite est comme impliqué dans la récompense, comme mis en vedette par la faveur, le privilège obtenu par tel ou tel personnage. Nous nous rapprochons ainsi de la doctrine qui place la récompense non plus dans quelque chose d'extrinsèque au

mérite, mais dans le mérite même. M. M. indique, p. 11, que dans l'école d'Ismaël le terme בשכר était usité au lieu du mot ובזכות. Le langage donne ici une indication précieuse sur laquelle il valait la peine d'insister. L'idée que le bien est sa propre sanction, que la pratique du devoir enferme sa récompense, pour n'avoir pas été généralement admise, a eu des représentants dignes de mémoire parmi les docteurs du Talmud. Il y avait lieu d'examiner un courant de pensée qui s'est exprimé notamment dans la fameuse sentence d'Antigone de Sokho, *Abot*, I, 3, et dans celle de Ben Azaï (שכר מצוה מצוה), *ib.*, IV, 2. Il est singulier que M. M. n'en ait rien dit.

A la fin de son « catalogue » des mérites importants (p. 184), M. M. aurait pu signaler encore l'opinion de R. Meir, qui mentionne (j. *Schekalim*, III, 4), outre le séjour en Palestine, la lecture du Schema, et l'usage de la langue hébraïque.

Tel quel, le travail de M. Marmorstein reste intéressant comme un répertoire de textes, d'idées et de comparaisons avec les littératures étrangères au Talmud. M. M. a une vaste lecture et veut nous en faire profiter. On en profiterait davantage, si l'auteur avait donné un *Index* des textes de la Bible, du Talmud et du Midrasch qu'il utilise. Il s'est borné à un index des noms de rabbins et des mots typiques, qui est d'ailleurs incomplet et contient des erreurs. Il aurait fallu renvoyer aux notes du livre par un chiffre de caractère différent de celui qui renvoie au texte. (Quelques additions et corrections : p. 184, n. 82, ajouter *Ketoubot*, 111 *a*; dans l'index, *s v.* Aaron, ajouter 147; *s. v.* Laban, Moses, Pharaoh, Rahab, ajouter 173 ; *s. v.* Simon ben Azzaï, au lieu de 75, l. 45 ; p. 192, l. 7, lire שנמשח ; l. 9, לחוס, שחס.)

JULIEN WEILL.

Die Synagogale Poesie des Mittelalters, von Dr. ZUNZ. Zweite, nach dem Handexemplar des Verfassers berichtigte und durch Quellennachweise und Register vermehrte Auflage, im Auftrage der Zunzstiftung herausgegeben von Prof. Dr. A. FREIMANN. Francfort-s.-M., 1920 ; in-8° de (5 +) 584 p.

C'est en 1855 que Zunz publia l'ouvrage qui inaugurait ses travaux classiques sur la poésie synagogale. Quoique de nombreux matériaux aient été mis au jour depuis, grâce surtout à la découverte de la Gueniza, le livre de Zunz est resté jusqu'à présent l'histoire par excellence de ce genre littéraire, et quiconque veut travailler dans ce domaine doit avant tout remonter à cette source. Mais comme il était à peu près introuvable en librairie, la Fondation Zunz avait résolu d'en préparer une réédition, qu'elle avait confiée au bibliographe et historien bien connu, M. Aron Freimann, l'éditeur de la *Zeitschrift für hebræische Bibliographie*.

L'éditeur était placé devant l'alternative de réimprimer l'ouvrage de Zunz sous sa forme primitive ou de le remanier d'après l'état actuel de la science. M. Freimann a pris le premier parti et il a eu raison. Non seulement parce que, comme il le dit dans son court Avant-Propos, la matière nouvelle qui est venue s'ajouter depuis 1855 n'aurait pas suffi pour une refonte totale, mais aussi parce que nous tenons à avoir Zunz dans son état original. L'éditeur s'est borné à ajouter les nombreuses additions portées dans l'exemplaire de l'auteur; elles sont particulièrement copieuses dans les vingt-six annexes qui terminent l'ouvrage et qui sont d'un si grand prix pour la lexicographie hébraïque; ces additions y sont placées entre crochets.

Il reste à se demander s'il n'aurait pas été utile d'apporter quelques changements qui n'auraient pas affecté le fond. On sait, par exemple, que Zunz cite les Midraschim et le *Yalkout*, non d'après les chapitres et les paragraphes, mais d'après les pages de certaines éditions aujourd'hui peu accessibles (le *Yalkout* d'après l'éd. de Francfort-sur-Oder, etc.; v. p. 9, note *c*; p. 10, n. *a*, *g*.); il aurait été plus commode d'ajouter pour ces textes le chapitre et le paragraphe. D'autres ouvrages encore auraient pu être cités d'après des éditions plus modernes, plus accessibles et plus commodes à consulter, par exemple : la *Zutarta* (c'est-à-dire le *Lékah Tob* de Tobia b. Eliézer) sur *Nasso*, non d'après l'éd. de Venise (comme p. 146, n. *c*), mais soit d'après le chap. et le verset des Nombres, soit d'après la page de l'éd. de Vilna; le *Séder ha-Doroth* de Heilprin, non d'après l'éd. de Carlsruhe (p. 129, n. *a*), mais d'après l'édition de Maskilleison; le poème *Namta ve-nirdamta* de Juda Halévi, non d'après le *Literaturblatt des Orients*, 1850, où il a été publié pour la première fois (p. 21, n. *b*), mais d'après le *Diwan*, éd. Brody, II, 302, etc., etc. Même observation pour les manuscrits : à la place ou à côté des « mss. Oppenheim, Uri, Michael », etc. (v. p. ex. p. 48, n. *a*; p. 49, n. *a*; p. 65, n. *d*), il aurait fallu indiquer les numéros du Catalogue de Neubauer. Pour les manuscrits qui ont été imprimés depuis, il eût été bon de donner la référence dans les éditions; p. ex., le passage de Tobia b. Eliézer sur le Cantique, I, 6 (p. 13, en bas) d'après l'éd. Greenup, p. 23; les deux Selihoth du ms. du Vatican 332 sur les martyrs brûlés à Troyes en 1288 (p. 33, n. *a*) nous sont connues aujourd'hui par l'excellente publication de Darmesteter (*R. E. J.*, II, 199 et s.); le passage tiré du *Mahkim* (p. 61, n. *f*) se lit dans l'éd. de J. Freimann, p. 32 (voir *ibid.* et p. 410); la consultation de Haï sur מעשה בשמות (p. 146, n. *h*) a été publiée dans *Taam Zekénim*, 54 *b*, etc., etc.

Si le texte de Zunz devait être respecté, des fautes évidentes, que l'auteur ne pouvait pas reconnaître pour la plupart, auraient dû être corrigées. Ainsi, il ne suffisait pas de corriger Amaria, lieu d'origine de David al-Roï (p. 24, l. 1) en Amadia (p. 552 en bas); il aurait fallu corriger aussi son nom David el David, pour lequel Zunz a suivi le *Schébeth Yehouda* contre toutes les autres sources (cf. Loeb, *R. E. J.*,

XVI, 215) ; les noms en acrostiche dans les piyoutim sont, nous le savons maintenant, plus anciens que Kalir (p. 106, l. 34) : ils figurent déjà chez Yannaï (v. en dernier lieu Davidson, *Mahzor Yannai*, p. XXVIII, et mes observations dans *Ha Mizrahi*, II, 1920, n° 3) ; Schefatia ne vivait pas au xe siècle (p. 170), mais, comme nous le savons aujourd'hui par la Chronique d'Ahimaatz (qui a la leçon בסילר), au IXe siècle et était un contemporain de Basile I (v. Kaufmann, *Gesammelte Schriften*, III, 14 et s.), etc.

Mais tous ces inconvénients mineurs sont compensés et au delà par les grands mérites de cette nouvelle édition. On sait que la perle de l'ouvrage est le chapitre émouvant des « Souffrances », ce tableau pathétique de notre martyrologe, que Zunz, comme jadis le prophète Jérémie (VIII, 23), écrivit avec de tels transports de douleur qu'on le trouva, lui l'historien censément objectif et sec, sanglotant à son bureau [1]. Or, les faits sont donnés dans ce chapitre, comme dans le chapitre final intitulé « Deux nouveaux siècles », sans indication de sources et, de même que pour le code de Maïmonide, cette omission fut ressentie dès l'apparition de l'ouvrage comme un défaut grave. M. Freimann a donc, à la fin du livre (p. 543-584), indiqué les sources, le plus souvent aussi celles qui avaient été utilisées par Zunz. On admire comme l'éditeur a réussi à pénétrer dans les recoins les plus écartés et même parfois, du même coup, à corriger Zunz (voir, p. ex., sur p. 23, l. 43 ; sur p. 25, l. 32 ; sur p. 26, l. 3 ; sur p. 26, l. 25, etc.). Seul, un savant aussi familiarisé que M. Freimann dans les domaines les plus différents de la littérature juive pouvait venir à bout d'une telle tâche. Les références sont presque au complet, et là où elles manquent, c'est qu'elles étaient introuvables. Voici pourtant ma maigre glane :

P. 13, l. 19, sur des conversions dans les pays du khalifat à l'époque de Hivi Balkhi, dont parle Saadia ibn Danan, on ne connaît aucune source plus ancienne et ce chroniqueur paraît peu digne de foi sur ce point (cf. Harkavy, *Stud. u. Mitt.*, V, 147). — P. 19, l. 11, sur Moïse de Pavie, v. encore les passages cités dans mon livre *Babylonische Geonim*, p. 109. *Ibid.*, sur le baptême forcé du fils de Guerchom, il aurait fallu citer aussi *Or Zaroua*, *H. Abélouth*, § 428 (II, 176 *a* ; reproduit dans les *Hagahoth Ascheri* sur *Moëd Katan*, § 59). — P. 28, l. 27, sur le texte d'après lequel Maïmonide aurait attendu la délivrance messianique pour l'an 1216, voir aussi les observations de Kaufmann (*R. E. J.*, XXIV, 112) et de M. Israël Lévi (*ibid.*, XXXIII, 144), qui ont révoqué en doute l'authenticité de ce passage, et celles de Bacher (*ibid.*, XXXIV, 101), qui leur a répondu. — P. 30, l. 30, sur la controverse de 1240 avec Nicolas Donin, v. Loeb, *R. E. J.*, I, 247 et s. — P. 48, l. 1, sur la persécution en Autriche, voir maintenant Krauss, *Die Wiener Geserah vom Jahre 1421* (Vienne, 1920). — P. 53, l. 10, sur Pfefferkorn, il aurait fallu indiquer les

1. V. Moritz Lazarus, *Lebenserinnerungen*, bearbeitet von Nahida Lazarus u. Alfred Leicht, Berlin, 1906, p. 498.

sources principales ou tout au moins Graetz, IX, et L. Geiger, *Johann Reuchlin*. — P. 336, l. 1, sur l'autodafé du Talmud en Italie en 1553, voir encore les sources manuscrites citées par Kaufmann, *J. Q. R.*, XIII, 533 et s. — P. 341, l. 31, sur Abba d'Ispahan, voir le récit du poète judéo-persan Babaï b. Loutf (publié par Bacher, *R. E. J.*, LI, 272), d'après lequel le fait s'est passé en 1617. — P. 343, l. 2, sur Nicolas Antoine, voir les actes du procès dans la *R. E. J.*, XXXVI, 161 et s.

En plus de ces références, M. Freimann a dressé trois Index des plus utiles : un index des noms de personnes et de choses, un index des termes hébreux et, ce qui est le plus important, une table des poésies synagogales citées et traduites ; ici *une* source imprimée au moins est toujours indiquée.

Nous avons de grandes obligations envers la Fondation Zunz ainsi qu'envers M. Freimann pour cette réimpression, qui, même au point de vue extérieur, est fort belle. L'impression, qui avait commencé en 1914, n'a pu, à cause de la guerre, être terminée qu'en 1920. Une réflexion se présente ici d'elle-même à notre esprit. Dans ce livre, publié en 1855, Zunz décrivait les souffrances de ses frères, qui fournissent souvent les motifs de la poésie synagogale, jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, où « des hommes comme Kant, Franklin et Washington annonçaient l'aurore d'un âge qui comprend les anciennes élégies sans être obligé d'en composer de nouvelles » (p. 536). Aurait-il pu deviner qu'au moment de la seconde édition de son livre, de nouvelles souffrances fondraient sur Israël, telles qu'elles rappellent les horreurs des croisades, de la peste noire et des massacres cosaques de 1648 ? Ces nouvelles souffrances donneront-elles naissance à de nouvelles élégies et produiront-elles un autre Zunz pour les enregistrer et les conserver dans « l'urne des larmes » ?

Varsovie.

SAMUEL POZNANSKI.

C. AUTRAN. — « **Phéniciens** ». **Essai de contribution à l'histoire antique de la Méditerranée**, Paris, Paul Geuthner, 1920, XV + 146 pp. in-4°.

Dans les épisodes, qui remplissent la légende de la Grèce primitive, de colonisation venue d'outre-mer et d'étrangers débarqués pour fonder les villes, la « Phénicie » tient une place remarquable avec son héros central Kadmos, fondateur de Thèbes. Qu'est-ce à dire au juste ? M. Autran établit solidement, tout d'abord, que la Phénicie historique, celle de la côte syrienne, et le monde sémitique en général n'ont contribué en rien à la formation primitive de l'Hellade. Il est également clair que *Kadmos* n'est pas un Sémite ; de par le faisceau touffu de ses parentés, c'est un « Méditerranéen », un Créto-égéo-asianique aussi caractérisé qu'Inakhos,

Cecrops, Danaos, Pelops et Minos lui-même. Mais ce frère de *Phoinix* est également le « Phénicien » par excellence. Il n'y a point contradiction dès qu'on se rappelle qu'à la connaissance même de la tradition grecque, le nom de *Phénicie* avait désigné, primitivement, *la côte carienne*, si bien qu'on pourrait concevoir, le plus simplement du monde, que *Kadmos* est Carien, ou que le Kadmos carien d'une forme traditionnelle primitive a été entraîné en Canaan avec la *Phénicie* dont il est inséparable.

Mais cela ne suffit point à M. Autran. Il tient à ce que le Kadmos qu'on peut appeler historique, celui de l'immigration en Grèce, soit bien *Sidonien* comme il nous est rapporté explicitement, et considérant en même temps que les peuples qu'il représente sont des « Egéens », il rappelle que la côte syrienne, aux siècles du grand rayonnement de la civilisation créto-égéenne, a été colonisée par les Méditerranéens et englobée, peut-on comprendre, dans la grande « Phénicie » primitive de l'Egée et de l'Asie Mineure. On sait, effectivement, qu'une période égéo-mycénienne très remarquable nous est révélée et restituée par l'archéologie, le long de la côte syrienne ; on peut la placer, sans trop élargir, entre 2000 et 1500 av. J.-C.

Ceci constaté, M. Autran va beaucoup plus loin, et il faut s'armer d'une certaine circonspection pour le suivre. C'est *Canaan* tout entier, c'est-à-dire la Syrie dans sa masse ou des portions importantes de la Syrie, qui auraient été asianiques, *non sémitiques*, à l'époque égéo-mycénienne. Le Canaan de la Genèse n'est-il pas — assez singulièrement d'ailleurs — un *Chamite?* M. Autran établit des séries de rapprochements, d'une part, entre des noms de lieux de Palestine et de Syrie et des noms d'Asie Mineure, d'autre part, entre les noms mêmes de la table généalogique du Canaan de la Genèse et certains noms asianiques ; il conclut formellement que le Canaan primitif était apparenté avec l'Asie Mineure, venait d'Asie Mineure, que le monde cananéen de la période antéhébraïque était égéo-asianique, de race, et ne s'est trouvé *sémitisé* qu'ultérieurement, par suite de nouveaux apports humains dont les faits de l'installation des Hébreux sont le témoignage.

On décèle sans trop de peine, ici, le mélange d'observations positives peut-être précieuses et d'extensions inacceptables. Touchant les noms bibliques de Canaan, les rapprochements proposés devront être examinés attentivement. On n'oublie pas la question très ancienne et très étudiée de *Heth*, les « Hittites », cette branche importante du Canaan de la généalogie, souvent prise, d'ailleurs, comme représentant Canaan tout entier, et dont il reste probable que le nom est celui même des *Kheta* d'Asie Mineure et de la Syrie du Nord, les redoutables adversaires de l'Egypte du Nouvel Empire. Si *Heth* est en relation, ou peut être en relation d'identité nominale avec un peuple asianique, nous n'avons pas le droit de refuser, d'emblée, d'admettre qu'il en soit de même pour tel ou tel des autres membres de la famille cananéenne.

Il n'en demeure pas moins — et ici, l'on doit se séparer de M. Autran

de manière complète — que le Canaan de l'histoire est foncièrement, constitutivement, nativement sémitique. Cela est manifesté par la langue, ce *phénicien* très voisin de l'hébreu qui classe ethnographiquement ses peuples ; car il est impossible, pour nombre de raisons bien claires, que l'invasion des Hébreux, Israélites compris, dans les territoires de la zone palestinienne, ait exercé la moindre influence sémitisante sur les populations de la côte ou de la Syrie moyenne, et alors on est bien forcé d'admettre que ces populations étaient de langue sémitique de toute antiquité. Il est seulement permis de croire, et l'état de la question n'a pas changé depuis fort longtemps, que dans la masse cananéenne étaient incorporés des éléments venus d'Asie Mineure et assimilés au sémitisme de date immémoriale.

Quant aux établissements égéo-mycéniens du IIe millénaire, connus par leurs vestiges archéologiques et qui n'ont laissé ni un souvenir dans l'histoire, ni une empreinte sur les hommes, il faut nous les représenter comme une *colonisation* proprement dite, à faible effectif humain et sans racines profondes ; une chaîne de ports, de comptoirs, de postes de garde militaire et de commerce, le tout précaire, subordonné aux forces et aux événements du grand large. Or, entre l'an 1600 et l'an 1000, on voit un monde se briser, puis lentement disparaître ; ce sont d'abord l'empire maritime et les organisations « minoennes » qui s'effondrent, puis les *Peuples de la Mer*, ces Cariens et Crétois connus des Egyptiens, qui tourbillonnent dans le bassin oriental de la Méditerranée, en quête d'un territoire, en même temps que du fond de l'horizon du nord se déverse, des siècles durant, le flot des Hellènes, submergeant par degrés la Grèce continentale, les Iles, la Crète, le littoral de l'Asie Mineure. Le retrait des colonies égéennes de la côte de Syrie aura été un incident très secondaire de ce long désastre.

A la condition de ne point perdre de vue les faits généraux ainsi rappelés, on tirera le parti le plus utile du livre de M. Autran, dont le grand intérêt est de nous présenter une collection particulièrement riche de « faits de relation », les plus hardiment hypothétiques étant ceux qui retiendront l'attention du chercheur de préférence.

RAYMOND WEILL.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Revue, LXXI, 64. — Le texte des *Pirké Hèchalot* dans le *Maamar Sod Eç hadaat* est une simple réimpression de l'édition de Wertheimer parue à Jérusalem en 1890 avec le Testament hébreu de Neftali sous le titre : שני ספרים נפתחים אל פרקי היכלות רבתי. Il est à remarquer que, dans ce texte, la date de l'arrivée du Messie est placée cent ans plus tôt que dans tous les autres, point sur lequel j'ai attiré l'attention, *J.Q.R.*, N. S., I, 76. Il n'est donc pas exact de dire (*Revue,* LXIX, p. 109) que, du moins à l'égard de la date, j'aie adopté l'hypothèse de Graetz. A ce sujet, il est intéressant de noter que Hananel b. Abraham (dans ms. Gunzbourg 607) cite l'année 1290 de Zorobabel (v. *Ha-Kédem*, I, 118).

Il existe un autre ms. du livre, sur lequel j'ai également appelé l'attention dans Casanata n° 174 (auquel je me réfère p. 78). Le ms. British Museum, Or. 832, contient à la fin deux folios מעשה זרובבל בן שאלתיאל (v. la liste de Margoliouth, p. 66). Dans son Catalogue, III, 208, col. 2, M. promettait de donner une description de ce ms. à la section des *Miscellaneous*, mais cette description a été omise. Le ms. en question est identique au ms. S. D. Luzzatto 111, écrit en 1384.

Le Piout de Kalir ne se trouve pas dans le Mahzor de Romania, mais dans celui de Rome, t. I, dont la première édition a paru à Soncino en 1485. Zunz (*Literaturgeschichte*, et non *Synag. Poesie*) parle (p. 31) du rapport entre Zorobabel et Kalir et indique (n. 6) tous les points de similitude entre les deux textes, ajoutant à ceux qu'a relevés M. I. Lévi : בחדש השלישי יכריז בו בן שאלתיאל. Les deux noms messianiques apparaissent aussi mis en rapport avec Elie, מנחם תשבי ונחמיה, à la fin d'une Seliha anonyme, Zunz, 226, n. 59; Baer, *Selihot* du rite allemand, n. 65. — *Alexander Marx*, New-York.

Le Gérant : Julien Weill.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND

KRAUSS (Samuel). — Contributions à la topographie de Jérusalem. 148

LÉVI (Israel). — L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès (*suite et fin*)..... 57

LIBER (M.). — Napoléon Ier et les Juifs. — La question juive devant le Conseil d'État en 1806 127

MANN (Jacob). — Obadia le prosélyte 89

MARMORSTEIN (A.). — Deux renseignements d'Origène sur les Juifs... 190

REINACH (Théodore). — I. L'inscription de Théodotos..... 46

II. Le cimetière juif de Monteverde, à propos d'un livre récent... 113

WEILL (Emmanuel). — Le Yidisch alsacien-lorrain, recueil de mots et locutions hébraeo-araméens employés dans le dialecte des Israélites d'Alsace et de Lorraine (*suite*)..... 66 et 165

WEILL (R.). — La Cité de David, compte rendu des fouilles exécutées, à Jérusalem, sur le site de la ville primitive (campagne de 1913-1914) (*suite et fin*)..... 1

NOTES ET MÉLANGES

LAMBERT (Mayer). — Notes lexicographiques et exégétiques (*suite*). 94 et 200

MANN (Jacob). — Quelques remarques sur les textes judéo-égyptiens. 98

BIBLIOGRAPHIE

LAMBERT (Mayer). — Études bibliques. Le livre de Jérémie, par A. CONDAMIN..... 108

LIBER (M.). — Littérature et Tradition, par HARARI (Haïm). I. Problèmes généraux. II. La tradition littéraire hébraïque..... 207

M. L. — La stèle de Mésa, par D. Sidersky..... 109

Poznanski (Samuel). — I. Catalogue of Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum, par G. Margoliouth..... 100

II. Die Synagogale Poesie des Mittelalters, von Dr. Zunz. Zweite, nach dem Handexemplar des Verfassers berichtigte und durch Quellennachweise und Register vermehrte Auftrage der Zunzstiftung, herausgegeben von Prof. Dr. A. Freimann..... 216

Weill (Julien). — The Doctrine of Merits in old rabbinical Literature, par A. Marmorstein..... 212

Weill (R.). — « Phéniciens ». Essai de contribution à l'histoire antique de la Méditerranée, par C. Autran..... 219

Additions et rectifications ..... 110 et 222

Table des matières..... 223

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DU MARÉCHAL-FOCH.

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

72

TOME SOIXANTE-DOUZIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

1921

NAPOLÉON Ier ET LES JUIFS

LA QUESTION JUIVE

DEVANT LE CONSEIL D'ÉTAT

EN 1806

(SUITE [1])

IV. — Le Conseil d'État est saisi.

Frappé par les plaintes qu'il avait reçues à Strasbourg sur le compte des Juifs et ayant « promis d'y mettre bon ordre », Napoléon rentra à Paris « avec la conviction qu'un tel état de choses ne pouvait pas être toléré » [2]. Il saisit de la question le ministre de l'Intérieur et celui de la Justice. Le premier n'eut sans doute qu'à se référer aux délibérations des conseils généraux, transmis par les préfets avec leurs avis personnels, — et l'on remontait à la même source. Le Grand Juge (on appelait ainsi le garde des sceaux) consulta peut-être les magistrats de la Cour de Colmar, qui avaient pu conserver, par delà le droit révolutionnaire et le Code civil, les traditions de la justice royale et de la juridiction du Conseil souverain; on comprendrait mal autrement que le ministre de la Justice ait pu envisager des mesures d'exception telles que l'annulation d'hypothèques et la privation de droits civils et politiques pour une catégorie de citoyens distingués par

1. Voir *Revue des Études juives*, LXXI, 127 et s.
2. *Souvenirs* de Barante. — L'Empereur était de retour à Paris le 27 janvier 1806.

leur religion ou même par leurs usures. Telles devaient être pourtant les conclusions d'un rapport sur les Juifs usuriers du Haut et du Bas-Rhin qu'il soumit à l'Empereur. Pelet de la Lozère écrit (p. 211) que le ministre de la Justice « présenta un projet de décret pour interdire, pendant dix ans, aux Juifs tout droit de prendre hypothèque et pour accorder un sursis à leurs débiteurs ». En réalité, le projet du ministre était bien plus sévère. Il proposait d'annuler toutes les hypothèques prises par des juifs, de déclarer ceux-ci inhabiles à en prendre au moins pendant dix ans, de retirer les droits de citoyen à ceux qui ne posséderaient pas une propriété et de les assujettir à une patente [1]. Il était aussi d'avis de renouveler les dispositions des vieilles ordonnances d'après lesquelles les obligations passées par des chrétiens au profit de juifs devaient porter que les sommes stipulées dans le contrat avaient été dénombrées et délivrées en présence du notaire et des témoins, lesquels seraient passibles de poursuites pour faux en cas de fausse déclaration [2].

Le ministre soumit son rapport à l'Empereur le 3 mars [3]. Le 6, Napoléon dictait cette Note pour le Grand Juge [4] :

La section de législation examinera :

1° S'il n'est pas convenable de déclarer que toutes les hypothèques prises par les Juifs [5] faisant l'usure sont nulles et de nul effet ;

2° Que d'ici à dix ans ils seront inhabiles à prendre hypothèque ;

3° Qu'à dater du 1er janvier 1807, les Juifs qui ne posséderont pas une propriété seront soumis à une patente et ne jouiront pas des droits de citoyen.

Toutes ces dispositions peuvent être particulièrement appliquées aux Juifs arrivés depuis dix ans et venus de Pologne ou d'Allemagne.

NAPOLÉON.

1. Voir l'Avis du Conseil d'État du 30 avril aux *Pièces justificatives* (n° 3) et comparer la Note de Napoléon du 6 mars, qu'on va lire.

2. Voir le Rapport de Beugnot. Cette disposition était puisée dans l'arsenal des vieilles lois ; elle figure notamment dans une ordonnance du Conseil souverain de Colmar du 24 mai 1733. On se souvient que le conseil général du Haut-Rhin avait demandé qu'elle fût remise en vigueur.

3. Le registre de correspondance du secrétaire d'État (qui était comme l'agent de liaison entre les ministres et l'Empereur) porte, à la date du 6 mars, cette mention : « N° 647. Au Grand Juge : Note que S. M. a ordonné de joindre au Rapport du Grand Juge, 3 mars ». Suit la Note qu'on va lire (Archives Nationales, AF*IV, 97). Il est clair que Napoléon n'a pas eu l'idée des mesures juridiques à soumettre à l'examen du Conseil d'État, mais qu'il a adopté plus ou moins complètement les conclusions de son ministre.

4. *Correspondance de Napoléon Ier*, n° 9930 ; éd. in-4°, XII, 190.

5. Le texte de la secrétairerie d'État (plus haut, n. 3) porte : *des* Juifs.

En conséquence, le rapport du ministre, accompagné de la note de l'Empereur, fut envoyé au Conseil d'État pour être soumis d'abord aux sections compétentes, celle de l'intérieur et celle de législation [1].

Le Conseil d'État était alors un corps beaucoup plus important qu'aujourd'hui. C'était le véritable conseil de gouvernement, car les ministres n'étaient que les « commis » de l'Empereur et ne délibéraient jamais ensemble ; et comme Napoléon avait réduit quasiment au silence le Corps législatif et le Tribunat, le Conseil d'État restait, quoique à huis clos, l'unique assemblée délibérante. C'était « le siège du gouvernement, la seule parole de la France, le flambeau des lois et l'âme de l'Empereur » [2]. Celui-ci y avait appelé, à côté de jurisconsultes éminents, « les hommes les plus versés dans les différentes branches du gouvernement », « révolutionnaires ou royalistes », disposés à le seconder dans son « œuvre immense de reconstitution de la société et de l'administration ». « Ainsi, toute l'administration reflua vers le Conseil d'État, qui devint une immense fabrique d'avis, d'interprétations, de décrets, de lois déguisées sous la forme de décrets et de règlements d'administration publique [3] ».

Le travail était organisé dans cette « fabrique » de telle manière que chaque question devait être examinée d'abord par les sections compétentes, sur le rapport d'un auditeur, puis en assemblée générale, toutes sections réunies, sur le rapport d'un conseiller. Les séances plénières étaient présidées par Napoléon en personne et, en son absence, par l'archichancelier ; les sections, par leur président respectif.

L'affaire des Juifs fut confiée par le président de la section de l'intérieur, Regnaud (de Saint-Jean-d'Angély), à un jeune auditeur

1. Le registre des Renvois au Conseil d'État (AF*IV, 218) porte, sous le n° 391 : « Du 5 mars. Rapport du Grand Juge concernant les Juifs usuriers des départements du Haut et Bas-Rhin; moyens de répression (Note de S. M. à ce sujet) ». En marge : « Renvoi aux sections. Int^r et législ^on ». Il doit y avoir une erreur d'un jour dans cette mention ou dans la date de la Note de Napoléon. Peut-être le rapport du Grand Juge était-il du 5 et non du 3 mars.

2. Cormenin, *Le Livre des Orateurs*, I (éd. de 1869), p. 151. Voir aussi du même, *Du Conseil d'État*, 1818, p. 31 ; Locré, *Quelques vues sur le Conseil d'État* (1831), p. 3 et s.; Aucoc, *Le Conseil d'État avant et depuis 1789* (1878), p. 94. Comparer Pelet de la Lozère, p. 4.

3. Il est d'autant plus regrettable que les archives du Conseil d'État aient été incendiées en 1871. Il est vrai que les procès-verbaux des séances n'indiquaient pas les opinions émises. Les notes que Locré, le secrétaire général du Conseil, prit pendant les délibérations n'ont pas été publiées. Mais sa collection des Impressions du Conseil d'État a été léguée à la Bibliothèque de la Chambre des Députés et nous y avons trouvé quelques documents.

que la faveur de Napoléon venait de mettre en vue. C'était Molé, le futur ministre de l'Empire et de la Restauration. Il s'était signalé l'année précédente par ses *Essais de morale et de politique*, écrits dans le style, sinon dans le système de Bonald, un de ses parrains littéraires. On a appelé cet ouvrage un « éloge du despotisme ». Molé y défendait le principe d'autorité et ses dernières lignes étaient une avance à « celui qui trouve des prix pour tous les triomphes et qui voit se former à ses pieds un siècle auquel il va donner son nom ». Fontanes parla à Napoléon du livre et de l'auteur. Molé lui-même demanda une audience à l'Empereur et lui plut. Napoléon fit bon accueil à cet héritier d'une vieille famille parlementaire, à un de ces jeunes gens de grandes maisons qu'il cherchait à rallier pour son aristocratie civile et pour l'administration de son empire. Il le nomma, à vingt-cinq ans, auditeur au Conseil d'État. « Son nom, sa fortune, sa position dans la société aristocratique, écrit son collègue et biographe, le baron de Barante, le succès de son livre le plaçaient pour ainsi dire à part et au-dessus de ses contemporains, auditeurs comme lui. On savait que l'Empereur était prévenu en sa faveur et semblait lui destiner un avancement rapide et une haute position [1]. » La question juive allait lui donner l'occasion de faire éclater, avec la faveur impériale, ses opinions politiques. Fils d'un président à mortier du Parlement de Paris guillotiné sous la Terreur, élevé par des « ci-devant », il fréquentait le cercle de Chateaubriand, de Fontanes, de Bonald, ces champions de la réaction politique et de la restauration sociale. Une circonstance personnelle, note Pasquier, qui devait apprendre à le connaître dans cette affaire, lui rendait les Juifs antipathiques : les mauvaises langues rappelaient qu'il descendait par son arrière-grand'mère de Samuel Bernard, que sa fortune provenait du fameux traitant que Louis XIV, à la fin de son règne, dut promener à Marly pour lui soutirer de l'argent, et l'on prétendait que Samuel Bernard était juif. C'était une erreur : il n'était que protestant [2]. Mais il n'en faut quelquefois pas davantage pour faire un antisémite.

Molé avait d'ailleurs d'autres raisons d'être du parti de Bonald. Il nous a livré ses vues sur l'histoire, la religion et les mœurs des

1. *Biographie universelle Michaud*, XXVIII, 537. La notice, signée B., est de Barante. Comparer les *Souvenirs* de celui-ci, I, 146-7, et ceux du duc de Broglie, I, 109-111. Molé fut nommé auditeur par décret du 18 février 1806 (*Moniteur* du 22).

2. Et encore Bernard avait-il abjuré le protestantisme après la révocation de l'édit de Nantes. La légende du judaïsme de Samuel Bernard a été accréditée par Voltaire, qui l'entendait peut-être au figuré. Voir le Dictionnaire de Jal.

Juifs. Le 25 juillet 1806, la veille de l'ouverture de l'Assemblée des notables juifs, le *Moniteur*, journal officiel, publiait, sur dix-neuf colonnes — un vrai numéro spécial — des « Recherches sur l'état politique et religieux des Juifs depuis Moïse jusqu'à présent ». Pasquier nous apprend que le travail est de Molé, à qui il avait été commandé par Napoléon. Il est divisé en trois sections. La première est un coup d'œil historique sur l'antiquité et le moyen âge. La seconde étudie la condition légale des Juifs en France et dans les autres pays « depuis le XVIIe siècle jusqu'à présent »[1]. Il glisse assez négligemment sur la période révolutionnaire, mais la partie relative au moyen âge est semée d'allusions significatives au présent. Déjà au Xe siècle, « les Juifs se livraient à des spéculations mercantiles, desquelles on leur reproche de s'être trop emparé parmi nous ». Sous Philippe-Auguste, « l'usure avait déjà mis dans leur dépendance les terres et les fortunes d'une grande partie des chrétiens. Le besoin général d'argent que faisaient éprouver les croisades leur faisait trouver dans toutes les classes des emprunteurs, qui n'hésitaient pas à engager tout ce qu'ils possédaient. Comme nous avons vu les cultivateurs d'Alsace qui avaient fui la persécution [2] devenir la proie de leur usure lorsqu'ils furent de retour dans leurs foyers, les plaintes les plus vives parvinrent donc à Philippe-Auguste de tous les points de la France ». « Saint Louis ne voulut point les bannir, quoiqu'il en fût sollicité par ses sujets ; il aima mieux entreprendre de changer leurs habitudes et de les convertir. » Ceci a été écrit à la suite de la discussion au Conseil d'État. — Après ces recherches historiques sur les Juifs, l'auteur étudie, dans la troisième section, « le véritable esprit de leur loi, les développements qu'il a reçus — entendez le Talmud, les rabbins, leurs interprétations concernant l'usure, etc. — et les rapports dans lesquels cette loi les place à l'égard des sociétés au milieu desquelles ils vivent ». Au lieu d'analyser cette dernière partie, donnons le résumé de Pasquier ou plutôt l'impression qu'elle lui fit : « C'était un acte d'accusation contre la nation juive, dans lequel il était établi que l'usure n'était point née des malheurs du peuple juif, ainsi qu'on avait souvent affecté de le croire, qu'elle était non seulement

1. Halphen s'est servi de cette partie de ce « travail remarquable », comme il l'appelle, sans se douter quel en était l'auteur (*Lois... concernant les Israélites*, p. 169-178). Lemoine, p. 113 et suiv., reproduit toute la partie intitulée *De la loi des Juifs*, la prenant pour argent comptant.

2. Il veut dire la Terreur. On retrouvera la même explication dans le Rapport de Beugnot.

tolérée, mais même commandée par la loi de Moïse et par les principaux docteurs qui l'avaient interprétée ; que cette prescription de la part du législateur hébreu avait eu pour objet de compléter la séparation entre son peuple et les autres nations ; que dès lors on devait regarder le vice de l'usure comme inhérent au caractère de tout vrai juif et comme tellement enraciné que nulle puissance au monde ne parviendrait jamais à l'en extirper. »

Ces Recherches montrent non seulement que Molé s'était fait du judaïsme et des Juifs une opinion que Bonald eût contresignée, mais aussi qu'il avait appris à connaître les mesures d'exception prises au moyen âge et jusqu'à la Révolution pour contrôler le commerce d'argent des Juifs et en réprimer les abus. Elles nous donnent une idée des conclusions auxquelles aboutissait son rapport pour la section du Conseil d'État. Il adoptait sans doute — car nous ne le possédons pas [1] — les propositions du ministre de la Justice ; peut-être fut-ce lui aussi qui proposa de suspendre pendant cinq ans l'effet de toute obligation ou condamnation obtenue par des Juifs contre des chrétiens et d'attribuer à une cour d'appel le droit de statuer immédiatement et en dernier ressort sur ces obligations [2]. Ce qui est sûr, c'est que Molé « conclut à la nécessité de soumettre les Juifs à des lois d'exception, du moins en ce qui touchait les transactions d'intérêt privé » (*Souvenirs* de Barante). Il pensait « que la tolérance légale des cultes, que l'unité de législation, que l'égalité des droits civils ne devaient pas empêcher de reconnaître que la situation et le caractère des Juifs étaient une exception réelle à l'uniformité de la législation et qu'il pouvait être nécessaire de prendre contre eux des précautions » [3]. Il s'était donc prononcé « avec une grande chaleur pour les mesures réclamées contre les Juifs » (*Mémoires* de Pasquier).

1. Pasquier dit bien que Napoléon « en ordonna l'impression », mais ce doit être une erreur. On le cherche en vain dans la collection des Impressions du Conseil d'État. Même le rapport de Beugnot ne fut pas imprimé pour la séance où il fut discuté. Autant que je puis voir, on n'imprimait que les Avis et Projets de décrets qui devaient servir de base à la délibération. — M. Israël Lévi a déjà observé que les souvenirs de Pasquier ne sont pas très précis pour cette période. En effet, Pasquier ne fut nommé maître des requêtes — sans passer par l'auditoriat — qu'en juin 1806 et il n'a pu connaître que par ouï-dire ce qui s'était passé auparavant.

2. Voir le Rapport de Beugnot ; je suppose que « on », c'est Molé.

3. Le même de Barante dans son *Éloge de M. le comte Molé* (1856), p. 5. Le témoignage du baron de Barante rend ici une impression générale, car il n'assistait pas à cette séance de la section (il avait été nommé auditeur le 11 mars, *Moniteur* du 15), comme il a soin de le noter dans le fragment de ses mémoires publié par Guizot (la phrase manque dans l'édition des *Souvenirs*). Nous venons de faire une réserve semblable pour Pasquier.

Ces conclusions provoquèrent une « grande surprise » de la part des conseillers. « Pour les hommes politiques et les légistes, il ne semblait pas qu'il y eût difficulté, ni matière d'un doute. Aucune disposition légale n'autorisait à établir la moindre différence entre les citoyens professant une religion quelçonque. S'enquérir de la croyance d'un créancier pour décider s'il avait le droit d'être payé était une étrange idée, aussi contraire aux principes qu'aux mœurs actuelles ». Aussi les conseillers accueillirent-ils le rapport de ce « simple auditeur de vingt-cinq ans... avec dédain et sourire ; ils n'y voyaient qu'un article littéraire, une inspiration de la coterie anti-philosophique de MM. de Fontanes et de Bonald » (*Souvenirs* de Barante). C'est qu'aussi bien son « opinion, quoiqu'elle n'eût pas suscité une seule contradition, s'était manifestée, dans le Conseil, avec une certaine vivacité. L'attention du public s'était portée sur la question. Un article de M. de Bonald, inséré dans le *Mercure* quelque temps auparavant, en avait fait presque une affaire de parti. Le Conseil d'État voyait dans une mesure d'exception prise contre les Juifs un commencement de réaction contre la liberté des cultes et l'égalité devant la loi » [1]. Le président de la section, « surtout, M. Regnaud de Saint-Jean-d'Angély, en avait combattu la proposition comme contraire aux principes du droit civil et comme portant atteinte à la liberté des cultes... Pour M. Regnaud, protéger les Juifs n'était pas seulement faire acte de justice, mais encore se mettre en garde contre les prêtres catholiques, objet particulier de ses méfiances » [2].

Il n'y eut donc pas de discussion, tous étant du même avis, hormis le rapporteur, qui ne s'en montra nullement déconcerté [3]. La question devait revenir devant le Conseil tout entier. Regnaud en confia le rapport à un collègue qui faisait, lui aussi, ses débuts, mais comme conseiller. C'était Beugnot, bien différent par son caractère

1. De Barante, *Le Parlement et la Fronde*, p. 418. Sur l'article de Bonald, voir plus haut, à la fin du chap. III. De Barante collaborait au *Publiciste*, qui avait excité l'indignation de Bonald.

2. *Mémoires* de Pasquier. C'est dommage que Thibaudeau, collègue de Regnaud et encore plus « anticlérical » que lui, n'ait pas (il était alors en mission) assisté à ces séances. Ce qu'il en dit dans ses Mémoires sur *Le Consulat et l'Empire* montre ce qu'il en pensait (voir II, 231 et s.; comparer III, 203 et IV, 2 et s.), mais est pris de seconde main comme documentation.

3. *Souvenirs* de Barante. — Des notes sur les nouveaux auditeurs de 1806 contiennent cette appréciation sur Molé : « Il montre un aplomb et une sagacité qui prouvent que, quand il aura pris quelques connaissances positives d'administration, il pourra être employé très utilement » (Arch. Nat., AF IV, 1326 A).

et ses opinions, autant que par son passé, du jeune Molé [1]. Autant celui-ci était hautain et raide, autant Beugnot était souple et spirituel. Il avait embrassé la cause de la Révolution et avait siégé à l'Assemblée législative. Emprisonné sous la Terreur, il fut délivré par le 9 thermidor. Sous le Consulat, il s'attacha à Lucien Bonaparte, prit une part importante à l'organisation des préfectures et reçut en récompense celle de la Seine-Inférieure. Il s'y montra non seulement administrateur habile, mais encore esprit libéral et ouvert ; préfet concordataire, il inaugura personnellement le temple protestant de Rouen. Bonaparte le remarqua dans sa visite du département, en 1802. Le préfet ne craignit pas, cependant, de le contredire en soutenant avec lui, à table, une discussion sur la politique commerciale de l'Angleterre. Chaptal, qui, comme ministre de l'Intérieur, accompagnait le premier consul, raconte dans ses Souvenirs que celui-ci lui dit : « Vous m'avez présenté Beugnot comme un homme d'esprit : c'est un pur idéologue ». Bonaparte « n'oublia pas l'incident et, tout en rendant justice à ses qualités, l'étiqueta à jamais idéologue » ; il s'en souviendra encore en 1811 à Dusseldorf et à Mayence en 1813 [2]. Et l'on sait si Napoléon aimait les idéologues ! Le pauvre Beugnot allait en faire l'expérience à propos de la question juive, qui est bien de celles où s'affrontent les principes et les faits.

On savait par les Souvenirs du baron de Barante que Beugnot avait rapporté l'affaire des Juifs au Conseil d'État et s'était attiré une « scène » de la part de Napoléon. Lui-même s'est bien gardé de raconter cette malencontreuse histoire dans ses Mémoires, d'ailleurs fragmentaires. Mais son rapport existe ; il l'avait conservé avec ses autres papiers, qui ont été légués il y a une vingtaine d'années aux Archives Nationales. Nous le publions en appendice [3], tant à cause de son intérêt propre que de sa réputation. S'il déçoit peut-être les amateurs de sensations, il satisfait la curiosité de l'historien.

1. A défaut de monographie complète, on peut lire l'esquisse, d'ailleurs brillante, de E.-A. Blampignon, *Le comte Beugnot* (Troyes, 1895 ; extrait des *Mémoires de la Société académique de l'Aube*). Et. Dejean a étudié la carrière du préfet de la Seine-Inférieure (*Un préfet du Consulat : Jacques-Claude Beugnot*, Paris, 1907) ; M. Ch. Schmidt, celle de l'administrateur du grand-duché de Berg, que Henri Heine a immortalisé comme un « brave Français » (*Le Grand-Duché de Berg (1806-1813)*, Paris, 1905). Mais surtout il faut lire, pour connaître l'homme, le feuilleton de Sainte-Beuve (*Nouveaux Lundis*, t. XI).

2. Dejean, p. 326-7 ; comp. p. 398-9.

3. *Pièces justificatives*, 2.

Pour son début au Conseil d'État [1], Beugnot, qui aimait d'ailleurs les beaux rapports, eut à cœur de « traiter son sujet à fond », assure de Barante. Il se renseigna de son mieux. Son ami Regnaud de Saint-Jean-d'Angély, qui, au temps où il siégeait avec autorité à la Constituante, avait, le 27 septembre 1791, par une interruption vigoureuse et péremptoire, fermé la bouche à Reubell et enlevé le décret émancipant les Juifs [2], lui remit des notes personnelles et quelques documents [3]. Pour le présent, les rapports des ministres de l'Intérieur et de la Justice ne lui apprirent pas grand'chose ; la sévérité des mesures proposées contre les Juifs n'avait d'égales que l'insuffisance et l'imprécision des charges alléguées et le rapporteur dut se livrer à une critique serrée des unes et des autres.

Avec assez de méthode, il expose les faits à la charge des Juifs ; il en recherche les causes, puis examine les remèdes proposés ou possibles. Les griefs produits contre les Juifs se réduisent à deux : ils se multiplient à l'excès et abusivement dans les deux départements du Haut et du Bas-Rhin, et ils ruinent les cultivateurs par leurs usures dolosives. Le rapporteur accepte le premier fait comme acquis. Nous verrons que l'administration n'avait pas de chiffres précis, que Beugnot lui-même va proposer un recensement et que Napoléon s'exagérait ridiculement et le nombre et l'augmentation des Juifs en Alsace. En réalité, de 20.000 qu'ils étaient en 1785, ils seront passés à 26.000 en 1808 : il n'y a là rien d'extraordinaire ; mais l'illusion est fréquente pour les Juifs. Beugnot cherche à expliquer cette fausse vérité : à la faveur de l'émancipation des Juifs de France, une partie — et non la meilleure — de ceux des pays voisins sont accourus et ont afflué dans les deux départements qui les attiraient le plus ; cette « sorte d'invasion » a déjà atteint les départements voisins. La situation est grave, mais la solution

1. Il avait été nommé conseiller le 11 mars (*Moniteur* du 15).

2. « Je demande que l'on rappelle à l'ordre tous ceux qui parleront contre cette proposition, car c'est la Constitution elle-même qu'ils combattront » (*Moniteur* du 29 septembre 1791, reproduit par Halphen, p. 229). Les *Archives Parlementaires* (XXXI, 373) donnent cette version : « Je demande qu'on aille aux voix sans entendre ceux qui veulent parler contre cette proposition, parce que la combattre, c'est combattre la Constitution elle-même. » Déjà dans la séance du 21 juillet 1790, Regnaud était intervenu pour empêcher Reubell de remettre en question le décret rendu la veille en faveur des Juifs de Metz (*Moniteur* du 22 juillet, cité par Halphen, p. 221 ; un peu plus développé dans les *Arch. Parl.*, XVII, 219-220).

3. Cela résulte d'un feuillet manuscrit joint au Mémoire de Beugnot. Il y est question notamment de l'intervention de la Commune de Paris auprès de la Constituante en faveur des Juifs en février 1790. On voit que Regnaud avait suivi la question.

est délicate[1]. « C'est jusque dans les fondements de l'ordre social qu'il faut aller rechercher la solution de cet éternel problème : peut-on faire des Juifs quelque chose ? S'il est impossible de les rendre meilleurs, il faut les renvoyer[2]. » Dans ce cas, une loi politique serait nécessaire, c'est-à-dire un sénatus-consulte, et la question a besoin d'être pesée et mûrie.

En attendant, il faut remédier au mal du moment, qui est « l'effroyable progression » de l'usure reprochée aux Juifs. A vrai dire, ce grief n'est pas appuyé de preuves bien convaincantes. En dehors de quelques faits isolés, deux chiffres seulement ont été produits. Le tribunal de commerce de Strasbourg a prononcé, de brumaire IX à frimaire XI, pour 800.000 francs de condamnations portant contrainte par corps en faveur de demandeurs juifs, et le tribunal civil de Colmar a prononcé, dans les années IX à XI, pour près de 1.300.000 francs d'expropriations, dont la plus grande partie à la poursuite de Juifs et presqu'uniquement contre des cultivateurs. Beugnot fait remarquer que 2 millions d'obligations dans deux départements des plus peuplés et des plus riches de la France, avec une place commerciale de l'importance de Strasbourg, ne sont pas si alarmants et que, s'il est vrai que certains Juifs commettent de véritables escroqueries, la loi arme le juge contre eux : « On ne peut trop s'étonner que des tribunaux qui crient si fort n'agissent pas davantage. »

Sommes-nous mieux renseignés que Beugnot et pouvons-nous nous faire une idée plus positive de cette fameuse accusation d'usure ? Ecartons d'abord les gros chiffres, les chiffres ronds, donnés un peu en l'air par des autorités douteuses : les 30 millions de créances du maréchal Kellermann[3], les 35 millions de créances

1. Outre que le mal n'était pas si grave, — les Juifs, à l'étroit en Alsace, où ils avaient été confinés jusqu'à la Révolution, essaimaient peu à peu à l'intérieur de la France, — le remède, dira-t-on, était bien simple : il n'y avait qu'à appliquer les articles du Code sur les conditions requises pour être Français. Mais justement on pouvait se demander s'il n'était pas dangereux d'accorder ainsi la nationalité française à cette masse de Juifs étrangers qu'on voyait en rêve, et comment les distinguer des autres, alors qu'on n'avait pas les états nominatifs des Juifs qui avaient prêté le serment civique en 1791 ?

2. Cet argument à deux tranchants, qui allait être vivement relevé par Napoléon, sera repris en 1807 par Furtado dans son *Mémoire sur les projets de décrets présentés au Conseil d'État concernant les Israélites*, p. 15 : « De deux choses l'une : ou l'existence des Juifs en France est un mal et alors il faut les en bannir ; ou elle n'est point un mal et alors ce ne sont plus des Juifs qu'il faut voir en eux, mais des Français. »

3. Note à l'Empereur du 23 juillet 1806 (Arch. Nat., AF IV, 2151, n° 106), citée par Fauchille, p. 6-7. M. Fauchille ajoute : « Comp. ses rapports du 27 messidor et 18 thermidor XIII. » Les rapports ne figurent pas au dossier ; Kellermann s'y réfère

hypothécaires inscrites de Poujol (avec une somme au moins égale de créances chirographaires!) [1], les 44 millions d'une autre source alsacienne [2]. Les quelque deux cents documents d'archives que j'ai compulsés fournissent bien peu de chiffres précis. D'après Kellermann aussi, dans chacun des deux départements, le produit des expropriations forcées aurait été d'environ 1.500.000 francs par an, dont près des 6/7 au profit de créanciers juifs : c'est à peu près le montant qu'indique Beugnot, mais pour 3 ans et 1 département : on se demande si le brave maréchal n'a pas simplement multiplié par 3 et par 2. Le préfet du Haut-Rhin, rendant compte d'une tournée dans le département en l'an XII, dit que, dans l'arrondissement de Colmar, la valeur des expropriations forcées s'était élevée pendant les années IX, X et XI à 1.480.000 francs [3]; c'est encore le renseignement qu'a Beugnot, à qui le ministère n'avait pu fournir de statistique plus récente. Dans le Haut-Rhin toujours, d'après un relevé de la direction de l'enregistrement, les créances hypothécaires inscrites au profit de Juifs depuis l'an VII jusqu'au 1er janvier 1806 s'élevaient à 21.199.826 francs ; mais une partie de ces inscriptions étaient fictives, une autre s'était éteinte par les remboursements et les expropriations ; il est vrai que, d'un autre côté, on évaluait à 10 millions au moins les autres créances entre les mains des Juifs [4]. Dans le Bas-Rhin, le tribunal de commerce de Strasbourg a prononcé du 1er juin 1803 au 1er juillet 1808 pour 2.051.582 francs [5]. La remarque de Beugnot serait encore ici à sa place. Le Conseil général du Haut-Rhin n'en assurait pas moins, en l'an XI, que les Juifs s'étaient emparés des 2/3 des fortunes [6] et le conseil d'arrondissement de Strasbourg, en 1806, qu'ils s'étaient assuré plus des 2/3 des terres du département [7].

A ces chiffres que pouvaient répondre les Juifs? En 1807, Furtado, président de l'Assemblée des notables, assurera « qu'il a été démontré que leurs créances, loin d'égaler la valeur des fonds,

simplement dans sa Note du 23 juillet. Le maréchal d'empire Kellermann, le vainqueur de Valmy, avait pour « sénatorerie » l'Alsace et à ce titre il adressait, quand il y avait lieu, des rapports confidentiels à l'empereur directement. Il lui en avait donc adressé, touchant les Juifs, déjà en juillet et août 1805.

1. *Quelques Observations concernant les Juifs...* (Paris, 1806), p. 59. L'auteur est très monté contre les Juifs alsaciens.

2. Dans le Rapport du Consistoire central en 1810 (Halphen, p. 325).

3. Arch. Nat., F IC III, Haut-Rhin, 7.

4. Rapport à l'Empereur, 9 avril 1807 (Arch. Nat., AF IV, 2150, pièce 114, p. 4).

5. Délibération du Conseil général de 1809 (Arch. Nat., F IC V, Bas-Rhin, 2).

6. F IC V, Haut-Rhin, 1.

7. F IC V, Bas-Rhin, 1.

n'égalaient pas le quart du revenu d'une année [1] » et en 1810, le Consistoire central, dans un rapport au ministre des Cultes, donne comme établi, pour les créances hypothécaires, le total de 9.452.982 francs [2], « chiffre en soi insignifiant, observe Isidore Loeb [3], surtout si l'on réfléchit que les hypothèques inscrites sont toujours au-dessus du chiffre des hypothèques réelles, parce que rarement on fait faire les radiations, et qu'une partie de ces hypothèques étaient constituées en faveur de prêteurs chrétiens, dont les Juifs n'étaient que les intermédiaires ».

Mais Beugnot n'avait pas les moyens de faire cette enquête. Il croyait, comme tout le monde, que les créances et les hypothèques des Juifs étaient excessives. Mais il fait remarquer que les chrétiens rivalisent en avidité avec les Juifs, que l'usure exerce ses ravages là où il n'y a point de Juifs, qu'elle est dans le moment présent « une des plaies de l'ordre social en France [4] », — et en passant il donne un coup de patte à la politique financière de la Convention. Recherchant néanmoins les causes particulières de l'usure des Juifs d'Alsace, il les trouve dans l'émigration de beaucoup de cultivateurs alsaciens, qui, revenus grâce au décret des consuls du 26 avril 1802, se sont endettés pour racheter ou reconstruire leurs immeubles, et dans la vente des biens nationaux, que les paysans ont acquis à des prix exorbitants et en se ruinant [5].

Le mal constaté et ses causes établies, il s'agit de trouver les

1. Mémoire précité, p. 3. La preuve était sans doute administrée dans un « Mémoire confidentiel » qui fut remis par Furtado au ministre de l'Intérieur sur la levée du sursis du 30 mai et auquel il fait allusion à la première page du Mémoire imprimé.

2. Halphen, p. 326.

3. *Revue des Études juives*, XXVII, 163.

4. On trouvera la confirmation de ce jugement dans un ouvrage qui parut la même année, quelques semaines plus tard : *Considérations sur le prêt à intérêt*, par un jurisconsulte (Ambroise Rendu), notamment p. 223, p. 224 et s. (où l'auteur cite plusieurs avis de conseils de commerce, se plaignant, un peu partout, de l'usure et de l'agiotage). Comp. le rapport de Jaubert sur la loi du 25 août 1807 dans le Répertoire de Dalloz, *v° Prêt à intérêt et usure* (t. XXXVI, 1856, p. 804), et l'Avis du Conseil d'État du 30 avril (*Pièces justificatives*, 3).

5. Nous n'avons pas à examiner ici ces deux points, qui touchent aux questions les plus importantes et les plus complexes de l'histoire économique de la France sous la Révolution et qui font, depuis quelques années, l'objet de nombreuses études. Mais il nous semble que Beugnot et ses collègues attribuaient à de bien grandes causes des faits dont ils s'exagéraient l'importance et qui remontaient, d'ailleurs, plus haut. Nous ferons seulement remarquer à ce propos qu'on ne reproche pas aux Juifs d'avoir spéculé eux-mêmes sur les biens nationaux. Il semble résulter des recherches récentes que les bourgeois accaparèrent presque tous les biens vendus et évincèrent les paysans de la vente. C'est cette nouvelle aristocratie terrienne qui accusait les Juifs d'exploiter les paysans.

remèdes. « Ici, avoue le rapporteur, les sections ont vu plutôt ce qu'il ne fallait pas faire que ce qu'il était possible de faire », en d'autres termes que les remèdes proposés sont mauvais, et il critique sans ménagement les mesures d'exception projetées. On a proposé, en particulier, une suspension temporaire des obligations et condamnations obtenues par des juifs contre des chrétiens, dans des conditions laissées à l'appréciation d'une cour d'appel jugeant en dernier ressort. Mais, sans parler du danger de reconnaître ainsi à un tribunal un pouvoir arbitraire, cette mesure serait contraire aux lois constitutionnelles, car à moins de priver les Juifs des droits de citoyen, on ne peut restreindre leurs droits civils. Elle serait contraire aux principes du droit, notamment à celui de la non-rétroactivité des lois. Elle serait injuste et dommageable aux intérêts du commerce, car le coup qui frapperait les Juifs d'Alsace atteindrait tous les autres ; or, « tous les Juifs ne s'occupent pas à tourmenter les cultivateurs des campagnes » ; il y a ceux de Bordeaux, de Bayonne, de Perpignan, les Avignonnais ; même en Alsace, ils tiennent le commerce des bestiaux et dirigent des banques accréditées ; leur départ serait une perte pour le pays. Enfin, cette suspension serait au fond inefficace ; elle retomberait en fin de compte sur les chrétiens et acculerait les Juifs à des banqueroutes légitimes. Tout ce qu'on peut faire, c'est réprimer l'usure chaque fois que l'obligation est entachée de dol ou d'escroquerie. — Il ne faut pas oublier que la loi sur l'intérêt légal n'existait pas encore ; elle ne fut promulguée qu'en 1807 et les discussions que notre affaire souleva au Conseil d'État n'y furent pas étrangères.

En ce qui concerne spécialement les Juifs, il reste la ressource de mesures administratives et de police. A côté de ceux qui sont établis en France, exercent un commerce et paient une patente, il y a les fugitifs et les vagabonds, qui ne remplissent aucune des conditions nécessaires pour acquérir le droit de cité ; ceux-là, il n'y a qu'à les expulser. Pour l'avenir, on peut prendre certaines précautions : exiger de tout Juif venant s'établir en France une déclaration de domicile et de profession, ainsi que la caution de deux citoyens ; prendre les mêmes garanties pour tout Juif (étranger) voyageant pour son commerce.

Les sections, conclut Beugnot, persistent à penser que ces dispositions puisées dans les lois existantes auront autant d'effet qu'une mesure de suspension, sans en avoir les inconvénients. Si cependant le Conseil se décidait pour la suspension, les sections sont d'avis de la réduire au minimum : autoriser les tribunaux du Haut et du

Bas-Rhin à accorder des sursis d'un an au maximum et après que le ministère public aura été entendu. Le rapporteur, connaissant sans doute le sentiment de Napoléon, se ménageait ainsi une retraite ; mais nous sommes bien loin des mesures draconiennes proposées par le ministre de la Justice et envisagées par l'Empereur.

Tel est ce rapport instructif et raisonnable, relevé de quelques traits d'esprit et de quelques aperçus philosophiques. Beugnot n'est pas partial pour les Juifs. Il convient que leur conduite est « détestable », que la législation a été imprudente à leur égard, et, comme s'il se méfiait de son « idéologie », il se garde bien de tomber dans cette « superstition qui laisserait périr une portion du corps politique sous une loi constitutionnelle plutôt que d'y déroger ». Mais il reconnaît que, si tous les Juifs qui jouissent en France du droit de cité n'en sont pas dignes, un assez bon nombre a justifié ce bienfait et il conclut que, s'il est juste de se débarrasser d'étrangers indésirables, il serait souverainement injuste de déroger aux lois pour frapper une catégorie de citoyens.

Beugnot soumit ces vues dans une séance du Conseil d'État qui se tint à la fin d'avril 1806. « Il traita son sujet à fond, avec beaucoup de raison et de talent, et rencontra l'approbation générale. » De son côté, Regnaud de Saint-Jean-d'Angély, au début de la séance, « exposa sommairement l'opinion de la section et ne crut pas nécessaire de soutenir un avis universel » (de Barante). Il y eut sans doute un échange de vues, à la suite duquel Beugnot dut arrêter définitivement les termes de son Rapport, qu'il compléta par un Projet de loi conforme et par un Avis proposant qu'en vue d'une revision de la législation sur les Juifs, il fût procédé discrètement à une statistique [1].

Mais Napoléon n'assistait pas à cette séance. L'archichancelier Cambacérès, qui présidait, fit observer que l'Empereur « attachait une grande importance à cette affaire » et qu'il était « d'une opinion contraire à celle qui se dessinait » ; il était donc « nécessaire de reprendre la discussion un jour où Napoléon présiderait » (de Barante). Cette nouvelle séance devait avoir lieu le 30 avril. Pour servir de base à la discussion, comme Beugnot n'avait pas envisagé toutes les mesures soumises à l'examen du Conseil, un nouvel

1. Voir aux *Pièces justificatives* les textes 2 *b* et *c*. Comme ces pièces, pas plus que le Rapport, ne sont datées, il n'est pas possible de préciser avec certitude la date de leur rédaction.

Avis motivé fut rédigé et imprimé[1]. La question y est posée sur son véritable terrain. On ne peut combattre l'usure, qui se fait sentir partout, que par une loi applicable à tout le pays et à tous les habitants. On ne peut pas légiférer pour des citoyens à raison du culte particulier qu'ils professent et d'ailleurs comment prouver le judaïsme? On ne peut donc pas annuler les hypothèques prises par les Juifs, ni leur défendre d'en prendre à l'avenir. On peut moins encore les obliger à posséder une propriété et les astreindre à prendre une patente sous peine de perdre leurs droits de citoyens, alors qu'ils en remplissent les devoirs, car ce serait rétablir le régime d'avant 1789 contre lequel « il y a eu une réclamation générale ». Tout ce qu'on peut faire, c'est prendre des mesures de police contre les Juifs étrangers. Ainsi étaient formellement écartées, comme illégales, injustes et inopérantes, toutes les lois d'exception proposées par le Grand Juge et transmises par l'Empereur au Conseil d'État dans sa Note du 6 mars. Les positions étaient nettement prises.

IV. — La discussion en présence de Napoléon.

Il faut lire dans le *Livre des Orateurs* de Cormenin, le grand pamphlétaire de la Restauration, qui fut auditeur au Conseil d'État à partir de 1810, le portrait de Napoléon au Conseil. « Il aimait son Conseil d'État, il s'y mettait à l'aise ; il s'y accoudait ; il y parlait confidentiellement, ainsi qu'on parle à des frères, à des amis ; il s'y délassait avec eux de ses grandeurs officielles ; il y exhalait ses ressentiments ; il y révélait, comme poussé par une force intérieure, l'état de son âme, et l'on pouvait lire dans un sourire de sa bouche, dans un pli de son front, le secret de ses longs desseins. L'ordre du jour n'était pas pour lui ce qui était écrit sur le rôle, mais ce qu'il préméditait dans l'agitation bouillonnante de ses pensées, soit qu'il les préparât de loin ou qu'elles lui accourussent en sursaut. C'est ainsi qu'il se jetait tout à coup hors de la question, quittait les routes battues et faisait des pointes sur toutes sortes de sujets ; il y traitait de tout... Il donnait la parole, il provoquait à la demander; il résumait les questions, il lui plaisait surtout de les poser, cela allait mieux à son impatience... Je l'ai vu qui se plaisait à mettre les conseillers d'État aux prises les uns avec les autres ;

1. Voir aux *Pièces justificatives* le document n° 3.

je l'ai vu qui les agaçait en quelque sorte, pour qu'ils se disputassent, soit que cette polémique lui rendît l'image de la guerre, soit qu'il voulût faire jaillir la vérité du choc de la discussion... [1] » Et Cormenin se prend à regretter que les acteurs de ces drames intimes n'aient pas eu souci d'en être les historiens. « Un secrétaire qui tenait la plume et qui siégeait auprès de Napoléon n'aurait jamais osé, sans son commandement exprès, noter dans le procès-verbal ses fougues, ses colères, ses tendresses, ses points d'arrêt, ses exclamations confidentielles, ses digressions oratoires. La chair, le coloris, l'animation, la vie manquent au sec et froid squelette de ces plumitifs ». Pourtant, un jeune auditeur, nommé le même jour que Molé, a eu soin de noter, « dans son coin », comme il dit, les paroles de Napoléon, qu'il recueillait « avec avidité, dans la pensée qu'elles seraient un jour précieuses pour la postérité ». C'est Pelet (de la Lozère), dont l'ouvrage est, en effet, une mine précieuse de renseignements et de documents [2]. Le chapitre sur les Juifs [3] résume successivement les interventions de Napoléon dans les trois séances — car il fallut trois séances — où la question fut discutée au Conseil d'État sous la présidence de l'Empereur

1. *Le Livre des Orateurs*, I, ch. VI (édit. de 1869, p. 156 et suiv.). L'éloquence primesautière de Napoléon a été peinte avec des couleurs opposées, et bien sombres, par Michelet, qui le montre « peu harmonique, dissonant, intempérant en gestes et en paroles, souvent emphatique et souvent trivial », avec, « par moments, des tons faux, criards et vulgaires, qu'on ne trouve que dans les piètres comédiens » (*Histoire de la Révolution*, X, 232-3; Calmann-Lévy, 1910). Il y a du vrai dans ces touches rudes, que confirmeraient au besoin les *Souvenirs* du duc de Broglie, I, 65-66; mais le grand historien s'est laissé égarer par sa passion et par son antipathie pour le grand empereur. Cormenin, de son côté, idéalise un peu pour rabaisser ses contemporains à lui.

2. *Opinions de Napoléon sur divers sujets de politique et d'administration*, recueillies par un membre de son Conseil d'État, Paris, 1833. L'auteur n'est pas, comme le disent Quérard, *La France littéraire*, et Barbier, *Dictionn. des ouvr. anon.*, le comte Jean Pelet de la Lozère, conseiller d'État à l'époque (qui a sans doute fourni les notes jusqu'en 1806), mais son fils, le baron Privat-Joseph-Claramont, né en 1785 (voir la notice de la *Nouvelle biographie générale Didot*, XXXIX, 476). Les Pelet de la Lozère étaient d'origine protestante; le père a eu à connaître d'affaires juives au ministère de la Police générale (Halphen, p. 324, note, et plus loin).

3. Chapitre XX (*sur les Juifs*), p. 211-218. Graetz l'a reproduit (sauf le préambule) dans sa *Geschichte der Juden*, XI, 623-5; par exemple, je ne sais où il a vu que Pelet tenait « ce compte rendu presque sténographique » de la bouche d'un conseiller d'État présent à la délibération. — Thibaudeau, dans son résumé de la discussion au Conseil d'État (*Le Consulat et l'Empire*, II, 232 et s.), ne fait qu'utiliser, sans le dire, les notes de Pelet de la Lozère, dont le livre venait de paraître. — Il n'y a que des extraits de l'ouvrage de Pelet dans celui de Damas-Hinard, *Napoléon, ses opinions et jugemens sur les hommes et sur les choses, recueillis par ordre alphabétique*, Paris, 1838 (voir tome II, p. 11-13); 2e édition, sous le titre *Dictionnaire Napoléon*, Paris, 1854, p. 285-6.

et, si le résumé est forcément sec et heurté, il rend par là même quelque chose de la vivacité et des éclats de la discussion. Quant à la vie et à l'animation que Cormenin aurait désirées, nous sommes servis à souhait, au moins pour la première séance, la séance orageuse, par un autre témoin, le baron de Barante. Nommé auditeur le même jour où Beugnot était fait conseiller, le jeune de Barante assistait aux séances du Conseil comme à « une sorte de drame », écoutant « curieusement les interlocuteurs et surtout l'Empereur ». Il s'est plu à raconter la séance fameuse où Napoléon rabroua si vertement le trop éloquent Beugnot, d'abord dans ses biographies de Molé [7], puis dans une page justement célèbre de ses *Souvenirs* [1], modèle de l'art narratif, bien digne de l'historien des ducs de Bourgogne.

Si connu que soit le récit du baron de Barante, il est indispensable de le reproduire, en le complétant par les notes de Pelet de la Lozère (celui-ci donne la date de la première séance : 30 avril 1806 [2]).

La séance fut tenue à Saint-Cloud. M. Beugnot, qui parlait pour la première fois devant l'empereur et que son succès enivrait un peu, se montra cette fois emphatique et prétentieux, enfin tout ce qu'il fallait ne pas être au conseil, où la discussion était un entretien de gens d'affaires, sans recherches, sans besoin d'effets. On voyait que Napoléon était impatienté. Il y eut surtout une certaine phrase, où M. Beugnot appelait une mesure qui serait prise contre les uifs « June bataille perdue dans les champs de la justice », qui parut très ridicule.

1. *Biographie universelle Michaud*, XXVIII, 537 ; *Éloge de M. le comte Molé* (1856), p. 5 ; *le Parlement et la Fronde* (1859), p. 418-9. Dans ces relations, de Barante évite de nommer Beugnot, sans doute par égard pour le fils de celui-ci, son collègue à l'Institut, lequel avait voué à son père un véritable culte, et très susceptible. Ce fils, le comte Arthur Beugnot, érudit de mérite, bien connu par son édition des *Olim*, débuta, ou presque, par un mémoire, que l'Institut couronna, sur *Les Juifs d'Occident* (Paris, 1824) ; dans le Discours préliminaire de cet ouvrage, où l'auteur s'efforce d'être juste et impartial pour les Juifs, il fait allusion à l'affaire à laquelle son père avait été mêlé (p. 7, 41 et s.), avec assez de générosité et trop de discrétion.

2. *Souvenirs* du baron de Barante, I (Paris, 1890), p. 149-152. Ces pages, que M. Israël Lévi a reproduites, *Rev. Ét. juives*, XXVIII, p. 269-271, en note, avaient été publiées dès 1867 par Guizot, dans un article sur le baron de Barante, *Revue des Deux-Mondes*, t. LXX, p. 18 et s., d'où Graetz les a tirées, p. 620-622. Le baron de Barante n'a pas laissé des mémoires complets, mais des fragments reliés par des lettres ; l'éditeur est responsable de la rédaction imprimée. Le passage qui nous intéresse n'offre, à un détail près, que des variantes de style avec le texte de Guizot.

3. C'est pour cette séance que fut imprimé l'Avis du Conseil d'État reproduit aux *Pièces justificatives*, n° 3.

Quand il eut fini, l'empereur, avec une verve et une vivacité plus marquées qu'à l'ordinaire, répliqua au discours de M. Beugnot, tantôt avec raillerie, tantôt avec colère. Il protesta contre les théories, contre les principes généraux et absolus, contre les hommes pour qui les faits n'étaient rien, qui sacrifiaient la réalité aux abstractions. Il releva avec amertume la malheureuse phrase de la bataille perdue et, s'animant de plus en plus, il en vint à jurer, ce qui, à ma connaissance, ne lui est jamais arrivé au conseil.

Le rapport écrit de Beugnot était, nous le savons, plutôt terne et raisonnable. Mais Beugnot, encouragé par l'approbation de ses collègues et oubliant que l'Empereur était d'un autre avis, se laissa entraîner, dans son exposé oral, par son esprit et son « idéologie ». Le rapport de Molé, organe de la « coterie anti-philosophique », avait fait de la question une affaire de parti ; il l'éleva à la hauteur des principes pour plaider un beau procès, mais il gâta tout. Parlant pour la première fois, au Conseil, devant Napoléon, il voulut briller et ne réussit qu'à l'agacer. L'Empereur, qui se rappelait sans doute la discussion de Rouen, donna libre cours à son humeur et à ses sentiments. Nous connaissons déjà les circonstances qui l'avaient prévenu contre les Juifs ; la contradiction l'excita encore davantage et il perdit toute mesure. L'opinion de Beugnot, qui était celle de tous les conseillers, « lui parut, dit de Barante dans ses biographies de Molé, théorique, trop absolue et aveugle à la réalité. Précisément parce qu'on avait rattaché cette question à des principes généraux, il les réfuta avec un ton d'irritation ». Dans ses *Souvenirs*, de Barante, attentif au côté pittoresque et psychologique de la scène[1], n'a retenu, du long discours de l'Empereur, que sa sortie contre les « idéologues », qui étaient comme on sait, ses bêtes noires. Pelet a plus fidèlement résumé les arguments de Napoléon :

La législation est un bouclier que le gouvernement doit porter partout où la prospérité publique est attaquée. Le gouvernement français ne peut voir avec indifférence une nation avilie, dégradée, capable de toutes les bassesses, posséder exclusivement les deux beaux départements de l'ancienne Alsace. Il faut considérer les Juifs comme nation et non comme secte ; c'est une nation dans la nation. Je voudrais leur ôter, au moins pendant un temps déterminé, le droit de prendre des hypothèques ; car il est trop humiliant pour la nation française de se trouver à la merci de la nation la plus vile. Des villages entiers ont été expropriés par les Juifs ;

1. Anatole France a noté l'incident dans *La France littéraire*, IV, 33.

ils ont remplacé la féodalité. Ce sont de véritables nuées de corbeaux ; on en voyait aux combats d'Ulm qui étaient accourus de Strasbourg pour acheter des maraudeurs ce qu'ils avaient pillé.

Il faut prévenir, par des mesures légales, l'arbitraire dont on se verrait obligé d'user envers les Juifs ; ils risqueraient d'être massacrés un jour par les chrétiens d'Alsace, comme ils l'ont été si souvent, et presque toujours par leur faute.

Les Juifs ne sont pas dans la même catégorie que les protestants et les catholiques. Il faut les juger d'après le droit politique et non d'après le droit civil, puisqu'ils ne sont pas citoyens.

Il serait dangereux de laisser tomber les clefs de la France, Strasbourg et l'Alsace, entre les mains d'une population d'espions qui ne sont point attachés au pays. Les Juifs autrefois ne pouvaient pas même coucher à Strasbourg. Il conviendrait peut-être de statuer aujourd'hui qu'il ne pourra pas y avoir plus de cinquante mille Juifs dans le haut et le bas Rhin ; l'excédent de cette population se répandrait à son gré dans le reste de la France.

On pourrait aussi leur interdire le commerce, en se fondant sur ce qu'ils le souillent par l'usure, et annuler leurs transactions passées comme entachées de fraude.

Les chrétiens d'Alsace et le préfet de Strasbourg m'ont porté beaucoup de plaintes contre les Juifs lors de mon passage dans cette ville.

Cette analyse, qui rend bien, dans sa sécheresse vigoureuse, le décousu et l'énergie de l'improvisation de Napoléon, permet de reconstituer le fond de sa pensée. Beugnot avait objecté aux mesures d'exception proposées par le ministre de la Justice que les Juifs étaient des citoyens comme les autres, différents seulement des catholiques et des protestants par leur culte. Non, répond Napoléon, les Juifs ne forment pas une secte religieuse, mais une nation : une nation dans la nation. N'étant pas citoyens, ils peuvent être soustraits au droit commun des citoyens — le droit civil — et soumis à des lois d'exception inspirées de l'intérêt national — le droit politique. Ces lois s'imposent, car les Juifs, corrompus et avilis, sont nuisibles aux autres habitants et dangereux, au moins à la frontière, pour la sécurité de l'État. Pour les empêcher d'envahir et de ruiner l'Alsace, il faudrait y limiter leur nombre à 50.000 — combien donc croyait-il qu'ils étaient ? on vit bientôt qu'ils n'étaient que 26.000. Il faudrait aussi leur interdire de prendre des hypothèques, de faire le commerce — quoi, tout commerce ! — et même annuler leurs transactions passées comme frauduleuses. En somme, Napoléon renchérit sur son ministre, tant il est monté contre les Juifs.

Pauvres Juifs ! Pauvre Beugnot ! Pour l'achever, Napoléon donna

la parole au jeune Molé, « faveur tout à fait insolite », remarque Pasquier, puisque les auditeurs ne se faisaient entendre que dans les séances des sections. Mais l'Empereur avait distingué Molé et il était d'accord avec lui. Voici la fin du récit de Barante :

Puis il termina en disant :

— Je sais que l'auditeur qui a fait le premier rapport n'était pas de cet avis, je veux l'entendre.

M. Molé se leva, lut son travail et commença une discussion qui ne pouvait guère avoir de liberté.

M. Regnaud défendit assez courageusement l'opinion commune et même de[1] M. Beugnot.

M. de Ségur risqua aussi quelques paroles :

— Je ne vois pas ce que l'on ferait!... murmura-t-il.

La scène est prise sur le vif, mais combien nous aimerions à connaître le détail de la discussion ! Pelet de la Lozère ne note que les opinions de l'Empereur, chez lequel il sentit un « parti-pris ». En vain, dit-il, plusieurs membres du Conseil, « firent observer qu'il y avait un grand nombre de Juifs fort estimés à Gênes, à Marseille, à Bordeaux, en Hollande, que les torts imputés à ceux de l'Alsace ne tenaient point par conséquent à leur religion, mais à des circonstances locales qu'il fallait faire disparaître[2] ». Cet argument avait été indiqué dans le rapport de Beugnot ; on ne s'avance pas trop en supposant qu'il fut développé par Regnaud de Saint-Jean-d'Angély, assez familiarisé avec la question juive. L'attitude de Regnaud est bien conforme à tout ce que nous savons du grand constituant, qui resta fidèle tant qu'il put aux principes de la Révolution et tint souvent tête à l'Empereur. C'était d'ailleurs lui qui avait confié le rapport à son ami Beugnot, « pour mieux expliquer et défendre la pensée du Conseil », et nous verrons tout à l'heure avec quelle habileté il essaiera de tourner le pensée de Napoléon. Quant au comte de Ségur, dont le « murmure » était assez significatif, nous connaissons aussi ses sentiments. Quelques mois plus tôt, ayant à rapporter un projet de décret intéressant « les personnes qui professent en France la religion juive[3] », il relevait une assertion du

1. *Sic*. Cette préposition est le vestige de la première rédaction (voir le texte de Guizot) : M. Regnaud prit assez courageusement la défense de, etc.

2. D'après la traduction française de Graetz (V, 326-7), on aurait aussi signalé à l'Empereur les importants progrès réalisés depuis peu par les Juifs, dont un certain nombre s'étaient distingués dans l'armée. Je n'ai rien trouvé de tel dans les sources.

3. C'est le décret du 10 février 1806 (Halphen, p. 17), portant dérogation au décret de prairial XII sur les sépultures.

ministre des cultes (Portalis) qui, faisant allusion au Concordat et aux lois organiques, avait écrit que « les religions catholique et réformée sont autorisées en France et que le culte juif n'est que toléré » : « opinion que nous ne partageons pas, rectifia de Ségur, car nous croyons qu'en France il existe non pas tolérance, mais liberté des cultes [1] ». Plus tard, dans un élégant résumé de l'histoire juive, il nous livrera sa pensée. Chose curieuse, le comte, passant sur la Révolution, fait honneur à Louis XVI et à Malesherbes de l'émancipation des Juifs [2] ; il applaudit d'ailleurs à cette mesure et déplore seulement que rien n'ait été fait alors pour régénérer ces nouveaux citoyens. Aussi, explique-t-il, « lorsque dix-sept ans après, le gouvernement impérial entendit parler pour la première fois des Juifs, de l'usure à laquelle, en Alsace surtout, ils étaient adonnés, il s'étonna de ce que la Révolution ne les avait pas encore changés et il eut tort de s'en étonner. On s'efforça alors de persuader à Napoléon qu'ils n'étaient pas dignes du rang où on les avait élevés : mais les hommes sages, impartiaux, qui, en combattant les excès de la Révolution, en avaient adopté les premiers principes, parvinrent à lui prouver que, pour élever les Juifs à la dignité sociale, il leur fallait des encouragements et des institutions » [3]. Le comte de Ségur fut un de ces conseillers sages et impartiaux qui persuadèrent l'Empereur, au moins en partie, que des réformes valaient mieux que des persécutions. Mais ce ne fut pas sans peine et du premier coup.

L'exposé de Beugnot, la réplique de Napoléon, le rapport de Molé, la discussion qui suivit occupèrent la séance sans qu'une décision fût prise. La question dut être renvoyée à une autre séance, qui eut lieu le 7 mai. Ce fut la journée décisive. Ecoutons Pelet de la Lozère ou plutôt Napoléon, car c'est bien l'empereur qui parle, avec son « argumentation vive, précipitée, attachante, sans liaison, sans méthode, mais pleine de naturel, de verve et de saillies,

1. Bibliothèque de la Chambre des Députés, Impressions du Conseil d'État, B^{G}44, t. XIII, n° 1274.

2. Se rappelait-il que son père, le marquis de Ségur, ministre de la Guerre sous Louis XVI et ayant dans son ressort l'Alsace, avait préparé le Règlement de 1784 sur les Juifs de cette province?

3. Comte de Ségur, *Histoire des Juifs*, Paris, 1827, p. 254. (Pour cette seconde édition, dans laquelle il a ajouté la partie postbiblique, l'auteur avertit qu'il s'est fait aider par le jeune M. Simon.)

répandant, par tourbillons, de la flamme et de la fumée » (Cormenin). Le Corse est parti, écoutez-le :

On me propose d'expulser les Juifs ambulants qui ne justifieront pas du titre de citoyens français et d'inviter les tribunaux à employer contre l'usure leur pouvoir discrétionnaire; mais ces moyens seraient insuffisants. La nation juive est constituée, depuis Moïse, usurière et oppressive; il n'en est pas ainsi des chrétiens : les usuriers font exception parmi eux et sont mal notés. Ce n'est donc pas avec des lois de métaphysique qu'on régénérera les Juifs; il faut ici des lois simples, des lois d'exception. On ne peut rien me proposer de pis que de chasser un grand nombre d'individus qui sont hommes comme les autres; la législation peut devenir tyrannique par métaphysique comme par arbitraire. Les juges n'ont point de pouvoir discrétionnaire; ce sont des machines physiques au moyen desquelles les lois sont exécutées comme l'heure est marquée par l'aiguille d'une montre.

Il y aurait de la faiblesse à chasser les Juifs; il y aura de la force à les corriger.

On doit interdire le commerce aux Juifs parce qu'ils en abusent, comme on interdit à un orfèvre son état lorsqu'il fait du faux or. La métaphysique a égaré le rapporteur au point de lui faire préférer une mesure violente de déportation à un remède plus efficace et plus doux.

Cette loi demande à être mûrie. Il faut assembler les états généraux des Juifs, c'est-à-dire en mander à Paris cinquante ou soixante, et les entendre. Je veux qu'il y ait une Synagogue générale des Juifs à Paris, le 15 juin.

Je suis loin de vouloir rien faire contre ma gloire et qui puisse être désapprouvé par la postérité, comme on me le fait entendre dans le rapport[1]. Tout mon conseil réuni ne pourrait me faire adopter une chose qui eût ce caractère. Mais je ne veux pas qu'on sacrifie à un principe de métaphysique et d'égoïsme (?) le bien des provinces. Je fais remarquer de nouveau qu'on ne se plaint point des protestants, ni des catholiques, comme on se plaint des Juifs; c'est que le mal que font les Juifs ne vient pas des individus, mais de la constitution même de ce peuple : ce sont des chenilles, des sauterelles qui ravagent la France.

Et puis, le voilà lancé contre la liberté du prêt à intérêt, contre les économistes, contre l'Angleterre, etc.

Il est difficile de savoir si Pelet a résumé là un discours d'un seul tenant ou plusieurs interventions de l'empereur, séparées par des observations des membres du Conseil. Le second paraît plus vraisemblable, car Napoléon a beau crier, au fond sa pensée

1. Cette phrase ne se trouve pas dans le rapport de Beugnot; elle a dû être prononcée par lui en séance.

évolue. Buté en apparence, il modifie le cours de ses idées, comme il déforme celles de son contradicteur. Beugnot, faisant la part du feu, avait accepté l'expulsion des Juifs étrangers qui se conduisaient mal. Napoléon s'empare de cette concession, s'en indigne, se pose en protecteur des Juifs et s'écrie triomphalement : « Il y aura de la faiblesse à chasser les Juifs, il y aura de la force à les corriger ». Voilà la phrase décisive. Napoléon a beau répéter, après Bonald et Molé, que « la nation juive est constituée, depuis Moïse, usurière et oppressive », que « le mal que font les Juifs ne vient pas des individus, mais de la constitution de ce peuple », on lui a fait admettre qu'il était possible de les corriger et de corriger au besoin leur constitution, et ainsi on l'a fait entrer dans les vues des philosophes qui soutenaient, depuis Dohm, que les Juifs étaient perfectibles. Au lieu de jouer le rôle de Frédéric II, voilà Napoléon qui reprend la tradition de Joseph II. Mais voici la nouveauté et le progrès. Joseph II réformait les Juifs du haut de son trône et de sa philosophie, sans daigner leur demander leur avis. Les conseillers de Napoléon, faisant valoir sans doute qu'après tout on ne connaissait pas ces Juifs sur lesquels on discutait, qu'on n'avait entendu que leurs adversaires et qu'il était juste de les entendre à leur tour, lui ont fait accepter l'idée de les consulter, de les intéresser, de les faire participer à leur régénération. Cette idée de convoquer les « États généraux des Juifs », une « synagogue générale des Juifs » devait séduire son génie épris de grandeur, comme celle d'améliorer les Juifs, son ambition de réformateur et d'organisateur. Sa politique à l'égard des Juifs est désormais arrêtée : il se servira d'eux pour les corriger et au besoin il les corrigera malgré eux.

(*La fin au prochain numéro.*)

M. Liber.

UNE NOUVELLE NÉCROPOLE

JUDÉO-ROMAINE

A peine la *Revue des Études juives* avait-elle publié mon article sur le cimetière juif de Monteverde[1] que les *Notizie degli scavi* apportaient la nouvelle de la découverte d'une autre catacombe judéo-romaine du même genre, avec un compte rendu provisoire des fouilles dû à la plume experte de M. Paribeni[2]. Il me semble intéressant de porter immédiatement à la connaissance de nos lecteurs les principaux résultats de cette nouvelle exploration, qui viendront ainsi s'insérer sans peine dans les cadres que j'ai tracés dans ma précédente étude.

***

La nouvelle catacombe, située près du parcours de la via Nomentana, sous la villa Torlonia, et que j'appellerai, pour abréger, *Catacombe Torlonia,* a été découverte par hasard au cours de fouilles effectuées pour consolider une pile de fondation de la villa princière. L'exploration, dirigée, aux frais du prince Giovanni Torlonia, par l'ingénieur Agostino Valente, n'était pas encore terminée au moment de la publication de l'article de Paribeni. Dès à présent, cependant, on peut se faire une idée assez nette de l'étendue et du caractère de la nécropole si inopinément rendue à la lumière.

1. *Revue*, LXXI (n° 142), p. 113 suiv.

2. *Notizie degli scavi*, XVII (1920), p. 143 suiv. Je dois de vifs remerciements à mon confrère M. Clermont-Ganneau pour avoir appelé mon attention sur ce document dès son entrée à la Bibliothèque de l'Institut.

La catacombe occupe une superficie d'environ deux hectares ; le développement linéaire des galeries atteint 900 mètres. Le long de ces galeries les sépultures (*loculi*) sont creusées dans la paroi du tuf calcaire, étroitement serrées, superposées les unes aux autres : dans tel groupe de sépultures d'enfants, on trouve jusqu'à dix *loculi* ainsi étagés ! Grâce à la bonne qualité de la roche, la conservation des corridors est satisfaisante, mais il n'en est pas de même des tombeaux, qui ont été pillés à fond par des visiteurs anonymes à diverses époques. C'est ce qui explique peut-être, outre la disparition presque complète du « mobilier funéraire » et notamment des verres, l'extrême rareté des plaques de marbre. La plupart des *loculi* étaient, d'ailleurs, fermés avec de simples plaques de calcaire ou de terre cuite, et la grande majorité de ces plaques est anépigraphe. Le nombre des *loculi* s'élève à environ 4.500.

D'une manière générale, cette nécropole donne l'impression d'une clientèle beaucoup plus modeste que celle de la catacombe Monteverde. Les *arcosolia* sont, il est vrai, en assez grand nombre (Paribeni en compte seize), et il y a un simulacre de deux sarcophages « strigilés » ; mais les peintures murales sur stuc, ornant les *cubicula,* sont d'une facture grossière et d'un intérêt médiocre. Les sujets représentés appartiennent au répertoire courant de la décoration sépulcrale juive. Ainsi, dans un des *cubicula* les plus importants, on trouve le chandelier à sept branches, le *shofar,* le cédrat, le rouleau de la Loi ; dans les lunettes de la même tombe, quatre dauphins ; au-dessus de la porte, une colombe. Ailleurs, on rencontre des paons aux ailes fermées, l'*aron,* la burette d'huile, etc.[1]

A première vue, l'époque du peuplement de la catacombe se rapporte au IIe et au IIIe siècle après l'ère chrétienne, et, comme nous le verrons, les défunts appartenaient probablement en majorité au quartier de la Subura. Ce quartier populaire, où les Juifs n'ont dû être admis qu'assez tard (car il était compris dans le *pomœrium,* où la célébration des cultes étrangers fut longtemps interdite), occupait le fond de la vallée étroite et allongée où se rejoignent les extrémités du Quirinal, du Viminal et de l'Esquilin, immédiatement à l'est des forums impériaux. C'était, nous

1. Un important sarcophage en marbre, décoré du chandelier entre le cédrat et le *loulab,* se trouve dans la villa Torlonia même ; mais rien ne prouve qu'il provienne de la catacombe : il peut venir de Portus.

apprennent les textes (Juvénal, Martial, Horace), un quartier commerçant, bruyant et malpropre, où abondaient les marchands ambulants et les prostituées.

J'ai dit que la plupart des *loculi* de la nouvelle nécropole sont dépourvus de toute épitaphe. Cependant le nombre d'inscriptions funéraires recueillies ne laisse pas d'être notable — M. Paribeni en publie une cinquantaine — et elles présentent un vif intérêt. Elles sont presque toutes en grec (et quel grec !); les seuls textes sûrement juifs rédigés en latin — car il semble s'être introduit dans cette nécropole comme dans celle de Monteverde des plaques funéraires de provenance païenne — sont les n°s 46 et 47 ; encore le n° 46 se termine-t-il par la formule grecque εν ειρηνη η κοιμησις σου.

La synagogue des Σιβουρήσιοι ou juifs de la Subura était déjà connue par plusieurs textes (CIG 6447 = Vogelstein, 72; *Römische Mitth.*, I, 56 = Vogelstein, 68)[1]. Notre nécropole en apporte plusieurs nouvelles mentions. Le n° 8 est l'épitaphe de Διοφατος (Διόφαντος) γραμματευς Σιβουρησων (*sic ?*), c'est-à-dire secrétaire de la communauté. Au n° 36, il est question de la fille d'un autre secrétaire des Σιβουρήσιοι ; au n° 26, on lit encore Σιβουρη... Il est donc bien probable que, dans l'inscription mutilée n° 43, il faut également restituer ενθαδε κειτ]αι Κλαυδιος | [αρχων? Σιβουρ]ησιων. Le secrétaire Ευοδος, nommé sans autre précision au n° 14, le γερουσειαρχ[ης] du n° 42 sont sans doute aussi des fonctionnaires de la même synagogue, ainsi que Justus, deux fois archonte, mentionné dans l'inscription n° 2 : ενθαδε κιτ[αι] | Βιταλιων ετων.. | .. υθιος (= υιος) Ιουστο[υ] | του δις αρχοντος· | εν ιρηνη η κυμησις | σου. Voilà donc à peu près reconstitué au complet le corps des magistrats de la synagogue des Suburenses : à la tête un archonte, que je crois avoir été unique[2], mais non pas viager, puisqu'il est rééligible (n° 2) ; à côté de lui, un secrétaire (γραμματεύς) ; puis un conseil, βουλή ou γερουσία, ayant pour président le γερουσιάρχης.

En revanche, je ne sais trop que faire du texte suivant (n° 19) :

ενθαδε κιτε Λιουτωρ γραμματευς
Σεκηνων· εν ειρηνη κοιμησις αυτου.

1. Cf. Schürer (4e éd.), III, 83 ; Juster, I, 415.

2. Si l'on s'en rapporte à l'inscription CIG 6447 : ενθαδε κειται Νικοδημος ο αρχων Σιβουρησιων. — L'article ὁ ne se conçoit pas bien si les archontes formaient un collège.

Les Σεκηνοί — si la lecture est exacte — seraient une synagogue entièrement inconnue et dont le nom ne s'explique pas facilement. Faut-il penser aux *Sicani* ou aux *Sequani* ? Mystère. Quant au nom propre du secrétaire, il paraît bien être le latin *Adjutor, cognomen* dont les recueils épigraphiques offrent de nombreux exemples.

Comme au Monteverde, les épitaphes de prosélytes méritent de fixer particulièrement l'attention. L'une, en latin (n° 47), est remarquable, comme l'observe Paribeni, par l'expression délicate d'un sentiment assez rare : *Cresces* (= Crescens) *Sinicerius* (?)[1] *Iudeus proselitus uixit ann. XXXV ; dormitione accepit mat*(er) *dul*(cissima) *flu* (= filium ?) *suo* (= suum), *qud* (= quod) *ips* (= ipse) *mihi deb*(ebat) *facere. VIII K*(a)*l. Ian.* « Ci-gît Crescens, soyeux (?), juif prosélyte, qui vécut trente-cinq ans ; dans son suprême sommeil, sa chère mère a accueilli son fils ; c'est un service que le fils aurait dû rendre à la mère. Le 25 décembre. »

L'autre (n° 44) est d'une interprétation difficile. J'en reproduis d'abord le texte intégral :

Ειρηνη τρεζ | πτη προσηλυ | τος πατρος και | μητρος Ειου | δεα Ισδραηλιτης[2] | εζησεν ητ(= ετ)γ' μ(ηνας) ξ | ημερα.

M. Paribeni corrige avec assez de vraisemblance τρεζπτη en θρεπτη[3], mais le reste de son explication ne me satisfait pas. Je crois bien que, en langage correct, l'auteur *voulait* écrire : προσηλυτου πατρος και μητρος Ιουδαιας. La petite Irène, morte à trois ans et sept mois, ne peut guère être qualifiée elle-même de prosélyte ; elle est fille d'un père prosélyte et d'une juive d'origine.

Parmi les autres textes intéressants à titres divers, je signalerai le n° 41, où la défunte Νεβια Κυρια η και Μαπλικα (noms suspects) rappelle avec quelque orgueil qu'elle jouissait du *ius trium liberorum :* ματ(η)ρ... τριων τεκνων ; l'énigmatique fragment n° 43 dont les dernières lignes semblent faire allusion au service dans une légion romaine : .....ρκωλεγει | .....νω δεκειμε (= decimae[4] ?) | ..... ναμαρ ; le n° 32, où le défunt Ευ[θυ]ντικος — sans doute un

1. M. de Ricci voit ici une altération de *siricarius*, « marchand de soie ».

2. Cette transcription euphonique, dont il y a déjà des exemples (*Bull. Soc. arch. Alexandrie*, XI, 1909, p. 326, de Ricci), n'est pas plus extraordinaire que Ἔσδρας pour Ezra. Les Byzantins ont écrit de même Ὀσδρόης pour Ὀσρόης, etc.

3. Si cette correction se confirme, nous aurions ici l'exemple curieux d'un esclave *païen* se convertissant au judaïsme pour épouser une juive ; l'enfant née de cette union est une θρεπτή (esclave née à la maison) et israélite.

4. Ou peut-être ὧ]δε κεῖμαι ?

enfant naturel — est désigné par le nom de sa mère, υιος Βηριανης ; enfin, la formule terminale du n° 35 : εν ειρηνη η κοιμησις αυτου [μετα τ]ων οσιων [1].

Le linguiste et le grammairien feront aussi leur petite récolte. J'ai dit que l'énorme majorité de nos textes est en grec, mais ce grec est profondément pénétré d'influences latines. Un fait caractéristique dans cet ordre d'idées, ce sont les datifs féminins terminés en ε (*ae* latin [2]) : Μαρκειε Ζηνοδωρε [3] τη ιδια αδελφη (n° 45) ; δεκειμε ? (= *decimae*) (n° 43). Notez aussi les nominatifs masculins en ους (latin *us*) : Μαρινους (n° 34), Σελευκους (n° 4). Les *cognomina* romains ne sont pas rares, même dans les textes grecs : Σουκεσσος (n° 5), Λιουτωρ (n° 19), Βιταλιων (n° 2), etc. Parmi les noms purement grecs, on remarquera Θάλασ(σ)α (n° 6). Les noms sémitiques certains sont très rares. Ζορτα[νου ? au n° 11 est peut-être, comme l'a supposé Paribeni, pour Ιορδανου. Διγιτης (n° 13) reste mystérieux.

Souhaitons que la fouille si heureusement commencée ne tarde pas à s'achever et apporte encore un précieux contingent au futur *Corpus inscriptionum iudaicarum*.

Th Reinach.

1. Je n'ose pas insister sur le n° 7, où M. Paribeni voit la mention d'un juif de *Césarée* (cf. *R. E. J.*, LXXI, 120). Le texte est trop incertain.

2. Ou plutôt *e*, car nos lapicides écrivent, par exemple, *Flore* (n° 46) pour *Florae*.

3. Ce nom théophore, dérivé de Ζήν, laisse cependant douter du caractère juif de l'inscription.

UNE

ANCIENNE VERSION ITALIENNE

DES PROPHÈTES

On n'ignore pas que les Juifs en Italie cultivèrent de bonne heure la langue italienne. Steinschneider a démontré, dans son étude *Letteratura Italiana dei Giudei* (*Buonarroti*, série II, v. VIII) combien cette langue leur était familière et qu'ils s'en servaient, non seulement dans l'usage profane, mais aussi dans l'interprétation des livres sacrés. Il y a même d'anciennes versions en langue italienne, mais en caractères hébreux, des prières quotidiennes [1], à l'usage des femmes, qui n'étaient pas, en général, assez instruites dans la langue sainte pour comprendre le sens des prières, que pourtant elles savaient lire, tandis qu'elles ne connaissaient pas l'alphabet italien. C'est au même besoin, peut-être, que répondaient les versions de la Bible, qui ont dû exister chez les Juifs dès le XIVe et le XVe siècles, comme le prouve le Ms. it. N. 1 de la collection De Rossi, dont nous nous occupons ici, contenant les derniers Prophètes, traduits en italien avec caractères hébreux. C'est peut-être le plus ancien essai que nous ayons de version juive des livres bibliques en langue italienne [2] et il se présente, par conséquent, comme un document du plus haut intérêt. M. le Dr Blondheim, de l'Université John-Hopkins de Baltimore, étant venu à Parme pour y étudier d'autres manuscrits de cette Bibliothèque, a attiré mon attention sur le Ms. dont je viens de parler et m'a engagé à le faire connaître aux lecteurs de cette *Revue*.

1. Quelques exemplaires de ces versions se trouvent parmi les manuscrits de la Bibliothèque De Rossi. Nous donnerons ultérieurement quelques renseignements sur elles en les comparant avec la version dont nous nous occupons maintenant.

2. Pour les Bibles judéo-espagnoles, v. l'étude de S. Berger dans *Romania*, XXXVIII.

Description du Manuscrit. — Contenu. — Langue.

Le Ms. que De Rossi attribue au xve siècle, est en papier, avec reliure en carton; il porte le n° 3068, it. N. 1 du Cat. De Rossi. Nombre des feuillets : 148; dimensions de la page, 0,26×0,20 et, sans les marges, 0,20×0,15; nombre de lignes de chaque page : 28; caractère bâtard, qui tient du carré et du rabbinique. Le Ms. est mutilé; il commence par les mots צִיסַאנְטִי וַאנוֹ אַקוּסַאנטוּרִי qui correspondent à la fin du v. 28 du chap. vii de Jérémie. Il contient les livres de Jérémie, Ezéchiel, Osée, Joël, Amos, Micha, Haggaï, Zacharie, Malachie. Une annotation à la fin du livre nous informe qu'il devait contenir aussi les *Nebüm Richonim*. Pas de nom de traducteur, ni de copiste, ni de possesseur. A la dernière page, trois signatures de censeurs, dont deux couvertes par une pièce de papier collée et la troisième, illisible, datée de 1628.

La traduction est strictement littérale; les mots sont vocalisés. Les voyelles *i, e* sont toujours suivies de *yod*, la voyelle *a* est toujours rendue par le *Pâtah* et suivie d'un א, à l'exception des *a* finales où l'*aleph* est remplacé par un *he*, par exemple יוֹנָה. Les lettres בת"ף ont le *rafé*, lorsque on doit les lire *v, d, f*.

Pour ce qui est de la langue, certaines particularités phonétiques et morphologiques révèlent tout de suite un dialecte méridional, que j'ai cru d'abord pouvoir identifier avec le calabrais. Il en a plusieurs caractéristiques, à savoir l'*o* tonique remplacé par *u* (*cumo, turto, unuro, uraziuno, filiuli*), le *g* éliminé dans la combinaison *gn* entre voyelles (*prena, prenezza*), et même les formes grammaticales : article masculin singulier *lu*; pluriel des noms en *i*, gérondif *faciendu* et infinitif *muriri*, etc.; les métathèses *preta* pour *petra*, etc. (V. Scerbo — *Sul dialetto calabro Studio*, Firenze, 1886.) Cependant on y rencontre beaucoup de différences d'avec le calabrais, ainsi *plu*, tandis qu'en calabrais on dit *chiù* : l'assimilation de *n* devant *d* (*ingranniranno* — ingrandiranno), (*granna* — granda), tandis que le calabrais conserve le *d*. A cause de cette dernière particularité, on pourrait identifier la langue de notre version avec le sicilien, ou le napolitain, ou l'abruzzais. Du sicilien, elle a même beaucoup de mots (*attrudari, aggroviu, cuntu*); mais le sicilien dit *chiamari, chiu*, et non

clamari, *plu*[1], il a *strepitari* et *strepitu* et non pas *strepienza*, non *zitella*, mais seulement *zita* et *situzza*; au lieu de *staliare*, il a *stagghiari*, au lieu de *casella*, *casedda*, au lieu de *distrujamento*, *strudimento* (V. Biundi — *Diz. siciliano-italiano*). La conservation des groupes *fl*, *pl*, *bl* dans les mots dérivés du latin est selon Finamore[2] une des caractéristiques les plus accentuées du dialecte abruzzais et nous verrons ensuite que beaucoup de mots de notre manuscrit appartiennent à ce dialecte. La langue de notre texte présente aussi une frappante ressemblance avec la langue du *Siddur* décrit par feu Lionello Modona (V. *Vessillo Isr.*, 1887, page 111). On trouve, par exemple, dans l'un comme dans l'autre :

festa de li caselli pour *Succot*,
casata d'Israel — *Bêt Israël*,
remumiamento — *rimbombare* (?),
mo — *Na*,
vervizi — *êlim*
casciuna — cause,
aijeni — agneaux,
entenni, *risponnerai* (avec assimilation de la consonne *d* en *n*),
chiveli pour *quelque chose* et, après négation, *rien*.

Cependant je ne suis point de l'opinion du Professeur Modona, qu'on a affaire ici à un dialecte des Marches (*marchigiano*), car les mêmes mots se rencontrent dans l'abruzais ou dans le sicilien et, comme on le verra dans la liste des mots que je vais donner, presque tous les mots de notre manuscrit ont leur correspondant dans ces deux dialectes. Il faut, en tout cas, se rappeler ce qu'a écrit l'éminent glottologue Graziadio Ascoli dans son *Archivio Glottologico*, VIII, p. 118, à propos des dialectes de l'Ombrie, de la Marche et des provinces romaines, c'est-à-dire que « parecchi e ben cospicui fenomeni meridionali si dilatano grandemente per la regione di cui ora si tocca ». Dans notre cas, le tout bien considéré, je crois pouvoir conclure que la langue de notre manuscrit est un dialecte de l'Italie méridionale. C'est prouvé à l'évidence par les formes *uraziuna*, *nava* (ou l'*e* final des féminins singuliers est remplacé par *a* et *munto*, *numo sazerdoto* (ou l'*e* final des

1. A propos de l'usage de la lettre *l* dans ces mots, v. Schwab, *Le Maqré Dardequé*, *Revue*, t. XVIII, p. 115.
2. Finamore, *Vocabolario dell' uso abruzzese*, 2e éd., Città di Castello, 1893.

masculins est remplacé par *o*, v. Bertoni, *L'Italia dialettale*, Milan, Hoepli, 1906, p. 163) et aussi par les pluriels en *ora*, *ura*, comme *ficura*, qui, d'après D'Ovidio et Meyer-Lübke (*Grammatica storica della lingua e dei dialetti italiani*, trad. Polcari, Milan, 1906, p. 162) est fréquente dans les dialectes d'Aquila, des Abruzzes, Rome, Naples, Tarente. Auquel des différents dialectes méridionaux avons-nous affaire, il est difficile de l'établir. Les Juifs étaient nombreux dans l'Italie du Sud très anciennement et pendant les XIIIe, XIVe et XVe siècles y étaient répandus en plusieurs villes (v. Ferorelli, *Gli Ebrei nell' Italia meridionale*). Mais le dialecte qu'ils parlaient — en Italie comme ailleurs — n'était point identique avec le dialecte parlé par le reste de la population : il présentait des caractères spéciaux, surtout dans le vocabulaire. A cet égard, il ressemblait aux patois judéo-allemand, judéo-espagnol, etc. Nous trouvons des formes particulières assez marquées, telles que *Domeded*, *paravela*, etc.[1].

Voici maintenant quelques échantillons du texte, suivis de la transcription en caractères latins :

F. 1. — Jérémie, chap. VI, v. 28.

צֵיסַאנְטִי וַאנוֹ אַקוּסַאטוּרִי דֵי רַאמוֹ אֵי פֵּירוֹ טוּטִי אֵיסִי דֵיסְפַאטוּרִי
אֵיסִי סֵי סְטֵירִינַאוּוֹ סוּפְּלֵיטוֹ דֵי פּוּקוֹ סֵי קוּנְפֵּילִיוּוֹ פְּלוּמוֹ דֵי בַאנוֹ
בוּרֵיפִּיקַאוּוֹ בוּרֵיפִּיקַאנוֹ אֵי רִיאִי נוּן סֵי סְפִּיקַארוֹ : אַרְיֵינְטוֹ אַגְרוֹוִיאַטוֹ
קְלַאמַארוֹ אַה אֵיסִי קִי אַגְרוֹוִיאַוּוֹ דוּמֵידִית אִין אֵיסִי :

TRANSCRIPTION.

Zesanti, vano accusaturi de ramo e fero, tuti essi desfaturi essi. Se sterinavo sufleto di fuco se cunpelivo plumo, de vano bureficavo bureficàno e rei non si spicaro. Ariento agroviato clamaro a essi, che agroviavo Dumeded in essi.

F. 1. — Jérémie, chap. VII, 1-5.

לַה פַּאַראוֵילַה קִי פּוּ אַה יִרְמַיַהוּ דַה קוּן דוּמֵידִית אַה דִירִי : סְטַה
אִין פּוֹרְטַה דֵי קַאסַה דֵי דוּמֵידִית אֵי קְלַאמֵירַאיִי לַה לַה פַּאַראוֵילַה
קוּיֵיסְטַה אֵי דִירַאיִי אִינְטֵינִיטִי פַּאַראוֵילַה דֵי דוּמֵידִית טוּטוֹ יְהוּדַה קִי

1. Les particularités de la langue des Israélites d'Italie font l'objet des recherches de mon savant ami le Dr Blondheim. Il compte publier sous peu une étude générale sur les parlers des Juifs en pays romans au moyen âge.

וינו אין לי סורטי קוויסטי פיר כאלוטארי אה דומידית : קוסי דיסי
דומידית די צבאות דית די ישראל בוניפיקיטי לי ויאי ווסטירי אי לי
אופירי ווסטירי אי פאראיו אלבירגארי וואי אין לו לוקו קוויסטו :
נון ספיריטי אה וואי אה פאראוילי די פאלצטאדי אה דירי טינפילו די
דומידית טינפילו די דומידית טינפילו די דומידית איסי : קי סי בוניפיקאנו
בוניפיקאריטי לי ויאי ווסטירי אי לי אופירי ווסטירי סי פאצינו פאריטי
ראשונה אינפירה אומו אי אינפירה לו קונפאניו סואו :

TRANSCRIPTION.

La paravela che fu a Irmijau da cun Dumeded a dire. Sta in porta de casa de Dumeded e clameraï là la paravela cuvesta e diraï, Inteniti paravela de Dumeded tuto Jeudà che veno in li porti cuvesti per salutare a Dumeded. Cusì dise Dumeded de Zevaod Ded de Israel : Bunifichiti li vii vusteri e li operi vusteri e faraio albergare vui in lu luco cuvesto. Nun speriti a vui a paraveli de falsitade a dire Tenpelo de Dumeded, Tenpelo de Dumeded, Tenpelo de Dumeded essi. Che se buneficano buneficariti li vii vusteri e li operi vusteri, se fazeno fariti rasciuna enfera omo e enfera lu cunpanio suo.

F. 54 *b*. — Ezéchiel, chap. I, 1-3.

קומינצה לו ליבירו די יחזקאל : קון איוטו די לו רית די ישראל :
אי פו אין טרינטה אני אין לו קוורטו אין צינקוויי אה לו מיסו אי
איו אינפירה לו דיקאטיאמינטו סופירה לו פלומו די כבר פורו אפירטי
לי צילי אי וידי ויסיאוני די דומידית : אין צינקוויי אה לו מיסו איסו לו
אנו קוויינטו אה דיקאטיאמינטו די לו ריוכין : סי אנו פו פאראוילה
די דומידית אה יחזקאל פילייו די בוזי לו סאצירדוטו אין טירה די
כשדים סופירה לו פלומו די כבר אי פו סופירה די איסו לה פרופיציאה-
די דומידית :

TRANSCRIPTION.

Cuminza lu libero de Jehezkel. Cum aiuto de lu Ded de Israel.

E fu in trenta ani, en lu cuvarto, in zincuve a lu meso e io enfera lu decativamento supera lu flumo de Chevar, furo aperti li zeli e vidi vesiuni de Dumeded. In zincuve a lu meso esso, lu ano cuvinto a decativamento de lu re Jojahin. Si ano fu paravela de Dumeded a Jehezkel, filio de Buzi, lu sazerdoto, in tera de Casdim supera lu flumo de Chevar e fu supera de esso la prufezia de Dumeded.

F. 130. — Nahoum, II, 1.

אִיקוֹ סוּפֵּירַה לִי מוּנְטִי פִּידִי דֵי פֵּירְנוּנְצִיאַטוּרוּ פַּא אִינְטֵינֵירֵי פַּאצִי פֵּיסְטַה יְהוּדַה פֵּיסְטַה טוּי רֵימַאנַה לִי וּוּטִי טוּי קֵי נוּן אַדוּיַארַא פְּלוּ אַה וַארֵיקַארֵי אִין טִי אִינְפִּיאוֹ טוּטוֹ אֵיסוֹ פּוּ סְטַאלְיַיאטוֹ : סַאלִיוּוֹ סְפַּארְיַיטוּרוֹ סוּפֵּירַה פַּאצִי טוּאִי אִינְגוּסְטִיאַנוֹ אִינְגוּסְטִיאַה גוּוַארְדַה וְיאַה אִינְפּוּרְטִישִׁי לוּמְבִי אִינְפּוּרְטִישִׁי פּוּרְצַה אִינִימִיאוֹ :

Transcription.

Ecco supera li munti pedi de pernunziaturo fa intenere paze, festa Jeudà festi tui, remana li vuti tui, che nun adujarà plu a varecare in ti inpio, tutto esso fu stalüato. Salivo sparjaturo supera fazi tui ingustiàno ingustia, guvarda via, infurtisci lumbi, infurtisci forza inimio.

F. 148 *b*. — Malachie, III, 24.

אֵי פַּארַה טוּרְנַארֵי קוֹרוֹ דֵי פַּאטֵירֵי [אַה פִּי] לִיוּלִי אֵי קוֹרוֹ דֵי פִּילִיוּלִי סוּפֵּירַה פַּאטֵירֵי לוּרֵי נוּן [וַינִי] רַאיוֹ אֵי פֵּירִירַאיוֹ לַה טֵירַה דֵיסְטֵירוּיַאמֵינְטוֹ פִּינִיס :

אִיקוֹ אִיוֹ מַאנוֹ אַה וּוּאִי אֶלִיַה לוּ פְּרוּפֵּיטוֹ דִינַאנְצִי לוּ וֵינִירֵי דִי דֵי דוּמֵידִית לוּ גְרַאנוֹ אֵי לוּ טִימוּרוּסוֹ : פִּינִיטוֹ טוּטוֹ נְבִיאִים רָאשׁוֹנִים : אֵי אַנְקַה טוּטוֹ לִי אַחֲרוֹנִים :

גְרַאצִיאַה דֵי לוּ סִינְיוּרוֹ דֵי לִי עֶלְיוֹנִים :

אֵי אַנְקַה דִי לִי תַחְתוֹנִים :

Transcription.

E farà turnare coro de pateri [a fi] liuli e coro de filiuli supera pateri luri ; nun [veni] raio e feriraio la tera desterujamento. Finis.

Eco io mano a vui Eliia lu prufeto dinanzi lu venire di de Dumeded lu grano e lu temuruso. Finito tuto neviim riscionim e anca tuti li acharonim.

Grazia de lu Siniuro de li guelionim.

E anca de li tachtonim.

VOCABULAIRE

Je fais suivre ici une liste des termes les plus remarquables, non seulement des passages cités plus haut, mais de tout notre texte, que j'ai examiné d'un bout à l'autre. En général, j'ai omis les termes qui se trouvent enregistrés dans le *Maqré Dardequé*. Pour ceux qui, dans notre version, diffèrent de la traduction donnée par le *Maqré*, j'ai dressé une autre liste où ils sont mis en face l'un de l'autre :

אַדוֹוַא (אנה)	f. 75 *a*, Ezéch., XXI, 21, it. *dove*.
אַבִּיסוֹ (תהום)	f. 86 *b*, Ezéch., XXXI, 15, it. *abisso*. La lettre *b* se change souvent en *v* dans le dialecte abruzzais (V. Finamore, *Voc. dell'uso abruzzese*).
אוֹיֵיה (היום)	f. 31 *b*, Jérém., XXXIV, 19, — napolitain *oje*[1].
אוֹוֹלְיֵיאוֹ (שן)	f. 81 *b*, Ezéch., XXVII, 6, — abruzz. *avolie*.
אוּלְיַרוּלִי (צנטרות)	f. 140 *a*, Zach., IV, 12, — sic. *ugghialiru* = pot à huile.
אוּלְטֵירְיַאמֵינְטִי (נאופיך)	f. 8 *a*, Jér., XIII, 27.
אִינִימִיאוֹ (מאד)	f. 18 *b*, Jér., XXIV, 2, du latin *nimium*.
אִינְוֵיסְטַארוֹ (אוצר)	f. 37 *a*, Jér., XXXVIII, 11, cf. ital. *vestiario*.
אִינְצַארִימִי (בריחים)	f. 51 *b*, Jér., LI, 30, abruzz. *serrime* = serrure ; *'nzerra* = fermer.
אִינְקַאנְיֵיוֹ (חחת)	f. 16 *a*, Jér., XXII, 11, abruzz. *cagne* = change.
אִינְרוּקַארַה (תבצר)	f. 52 *a*, Jér., LI, 53, de l'italien *rocca* = forteresse.
אִינְטַאלְיַאטִירוֹ (הבינו)	f. 127 *b*, Michée, IV, 12, du substantif *intelletto*.
אִינְסַאוֵינְטִירוֹ (חָכְמָה)	f. 143, Zach., IX, 2, cf. sic. *savin*.
אַלְבּוּצוֹ (לבנה)	f. 109, Osée, IV, 13, du lat. *albucium*, « asphodèle ».
אַלַאפַארַאנוֹ (ילקקו)	f. 129 *b*, Michée, VII, 17.
אַנִיטוֹ (מבוא)	f. 37 *a*, Jér., XXXVIII, 14, sic. *annatu*.
אַסוּמִירַאטוֹ (נדהם)	f. 8, Jér., XIV, 9.
אַפִּירְקִיוִינְקִיוַארַאיִי (תקריב)	f. 101, Ezéch., XLIII, 22, du latin *appropinquare*.

1. Pour les mots napolitains, je me réfère à D'Ambra, *Vocabolario napolitano-toscano* (Naples, 1873), et pour les mots siciliens à Biundi, *Diz. sic.-it.* (Palermo, 1857).

אַקוּנְצִימוֹ (תכנית)	f. 83 *a*, Ezéch., XXVIII, 12, du verbe italien *acconciare*.
בַּאלִיסִיטֵיראַדִיקִי (הספים)	f. 99 *a*, Ezéch., XLI, 16, it. *balaustrata*.
בַּאסְבִילִייאוֹ (לחש)	f. 3 *a*, Jér., VIII, 17, it. *bisbiglio*.
בוּמְבַּארְדִי (סוללות)	f. 29 *a*, Jér., XXXII, 24, it. *bombarde*.
בִּירְגַּאמִינָא (מגלה)	f. 33 *a*, Jér., XXXVI, 2, it. *pergamena*.
בִּירֵיטִינִי (אמֶצים)	f. 140 *b*, Zach., VI, 3, dans quelques dialectes de l'Emilie, *bartin* = couleur sombre.
גוּלַּאנְיַאדֵי (נוּע)	f. 8 *b*, Jér., XIV, 10.
גוּלַּאנְיִמִינְטוֹ	f. 9 *a*, *ibid.*
גַּאסְטַאלְטִי (סריסים)	f. 32 *a*, Jér., XXXIV, 19, cf. ital. *castrato*.
גוּנְפַּאלוֹנִיזִינוֹ (מתנוססות)	f. 143 *b*, Zach., IX, 6, du subst. it. *gonfalone*.
גוּרְדוּלְיִיאַדַאיוֹ (אחמול)	f. 7 *b*, Jér., XIII, 12, sic. *griduliari*.
גְּלַאסְטִימַה (מקלני)	f. 9 *b*, Jér., XV, 10 } cf. abruzz. *blastéme* ou
גְּלַאסְטִינִיהַ (קללה)	f. 19 *b*, Jér., XXV, 18 } *jastéme*, et sic. *gastima*.
גְּרַאצוּקִילִי (עוללות)	f. 46 *b*, Jér., XLIX, 9.
דַּאטוּלַּאדִי (תמורים)	f. 97 *a*, Ezéch., XL, 22, sic. *dàttula* = datte.
דִּיסְטֵירִילִי (צמידים)	f. 78 *b*, Ezéch., XXIII, 42, du latin *dextera*, la main droite ; il est curieux qu'on ne trouve pas ce terme dans les dialectes italiens, mais dans certains dialectes de la France : *destral* = outil de la main droite (v. L. Boucoiran, *Dictionnaire des idiomes méridionaux*).
דִּיקַאטִיוַאמִינְטוֹ (גולה)	f. 54 *b*, Ezéch., I, 1, du latin *captivus*.
דִּירִיטַּאנְצַה (מישור)	f. 147 *a*, Malachie, II, 6, sic. *dirittizza*.
דוּמִידִית (ה׳)	f. 1, Jér., VII, 1, du latin *Dominus Deus* = le Seigneur Dieu. Lionello Modona, dans son étude sur le *Siddur* (*Vessillo Isr.*, 1887, p. 111), affirme que ce mot est une abréviation de la phrase « Domine Dio benedetto », mais on ne saurait trouver ici trace de l'adjectif *benedetto*, puisqu'on emploie couramment dans notre manuscrit *Ded* pour Dieu, il est évident que les deux composantes du mot sont *Dume* (pour Domine) et *Ded*. Dans l'ancien génois, on trouve dans le même sens *Dominide* et aussi *De*, que Flechia (*Annotazioni sistematiche ecc.*, dans *Arch. Glott.*, t. VIII, p. 344), déclare une forme apocopée de Deo.
וּוַלַּאנְטִיוַאיוֹ (אחפוץ)	f. 71 *b*, Ezéch., XVIII, 32.
וִיאוֹ (באה)	f. 88 *a*, Ezéch., XXXIII, 3.

וֵיסְטַארִי (אוצרות)	f. 14 *a*, Jér., XVIII, 13, cf. ital. *vestiario*.
וֵירְסִירִי (נגנות)	f. 133 *b*, Habac., III, 19.
טַאלִיסִינִי (תרפים)	f. 75 *a*, Ezéch., XXI, 26, it. *talismani*.
טַארַאוֵילִי (המתחות)	f. 53 *b*, Jér., LII, 19.
טוֹאוֹ (יקח)	f. 70 *b*, Ezéch., XVIII, 8.
טַוּוּלַארוֹ (מלבן)	f. 131 *b*, Nahum, III, 14, sic. *tavulèri*.
טוּרִיאַקַה (צרי)	f. 43 *b*, Jér., XLVI, 11, it. *teriaca*.
טְרִיוִי (שבטי)	f. 106 *b*, Ezéch., XLV, 19, adoucissement de *b* en *v* ; de l'it. *tribù*.
לִיסִינִי (אצילות)	f. 37 *a*, Jér., XXXVIII, 12.
לַאוּוּרוֹ (דגן)	f. 115 *b*, Joel, II, 19, sic. *lavùri* = blé.
לוּפִיאוֹ (טרף)	f. 130 *b*, Nahum, II, 13, sic. *lupiari* (Traina).
לִירְצַארַאיוֹ (ונבלתיך)	f. 130 *b*, Nahum, III, 6, abruzz. *lercià'* = souiller.
מַאנוּצוֹ (פרש)	f. 146 *b*, Malachie, II, 3, abruzz. *munnezze* ; sic. *munizza* = ordures.
מוּרְטוּדִי (אדסים)	f. 137 *b*, Zach., I, 8, sic. *murtidda*.
מַאָקַארִי (לו)	f. 126 *b*, Michée, II, 11, abruzz. *macare* ; sic. *macari*.
מֵיטְרִצוּנַה (קצי׳ר)	f. 3 *b*, Jér., VIII, 20.
מֵילִינוֹ (טבור)	f. 67 *a*, Ezéch., XVI, 4, abruzz. *mijiule*.
מֵיסַאיִי (מלאכים)	f. 22 *a*, Jér., XXVII, 3.
מֵירוֹ (יין)	f. 7 *b*, Jér., XIII, 12.
מֵינוּרִי (שניהם)	f. 142 *a*, Zach., VI, 13.
סַאלַה (מלח)	f. 101 *a*, Ezéch., XLIII, 24, le féminin, au lieu du masc. *sale*.
סַאלִיגַאטַה (רצפה)	f. 99 *a*, Ezéch., XLII, 3, abruzz. *salgiate*.
סוּטַאנִי (תתיות)	f. 81 *b*, Ezéch., XXVI, 20, *suttane* = chambre de plain-pied; sic. *suttano* (adj.) = bas.
סוּלְגִיטִי . סוּלְגוֹ (נירו . ניר)	f. 112 *a*, Osée, X, 12, abruzz. *sulchijà'* = sillonner ; sic. *sùlcu* = sillon.
סוּמֵירַאמֵינְטוֹ (בעתה)	f. 3 *a*, Jér., VIII, 15.
סוֹנֵירִי (חלומות)	f. 18 *a*, Jér., XXIII, 27, abruzz. *sonne* ; sic. *sonnu* = rêve.
סוּפִירְגִילַאטִי (סרוחי)	f. 77 *a*, Ezéch., XXIII, 15, abruzz. *sporcelli*.
(סי) סְטִילְצַאוֹ (נשת)	f. 51 *a*, Jér., LI, 30 : *stolzare* est jusqu'à présent usité dans quelques dialectes toscans au sens de rebondir.
סְטוּצַארַה (תכבה)	f. 1 *b*, Jér., VII, 20, abruzz. *stuzzà'* = déraciner.
סְטֵינְטִינִי (ומעיך)	f. 56 *a*, Ezéch., III, 3, de l'it. *intestini* avec aphérèse de la syllabe initiale et métathèse commune à notre auteur et en général aux dialectes des Juifs.

סִיגִילוֹ (תבל)	f. 50 *b*, Jér., LI, 15, sic. *seculo* = le monde.
סִילוּלִי (משבר)	f. 12 *a*.
סִימוֹטִירוֹ (רעדה)	f. 44 *b*, Jér., XLVII, 3.
סִיקִיטַאדִי (ציה)	f. 48 *b*, Jér., L, 12, sic. *schittu* = sec.
סִיוִירִישִׁיטוּדִינַה (תרומה)	f. 102 *b*, Ezéch., XLIV, 30, peut-être de *sceverare* = séparer.
סְלַאוַאנְטִי (שוטה)	f. 44 *b*, Jér., XLVII, 2, sic. *slavá'*.
סְמַאצוּקְלַאדַה (רשדת)	f. 112 *a*, Osée, X, 12, sic. *mazzòculo* = marteau de ligne.
סְקוּרְנִיאַסְטִי (ותגח)	f. 86 *b*, Ezéch., XXXII, 2, sic. *scurnari* = corner.
סְקִילַאדִיראנוֹ (וערכו)	f. 48 *b*, Jér., L, 9.
סְקִילַאטִי (משפחות)	f. 5 *a*, Jér., X, 25, de l'it. *schiatta* avec substitution de *l* à *i*.
סְקוּנְפִיצַה (גוער)	f. 130, Nahum, I, 4.
פַאלְפִיטִירִי (עפעפים)	f. 4 *a*, Jér., IX, 17.
פַּאשַׁאטִילִי (ערמים)	f. 49 *a*, Jér., L, 26, sic. *fascitedda* = bandelette.
פוּדֵאי (שוליך)	f. 130 *b*, Nahum, III, 5.
פוּדִיסְטַאדִיאַ (ממשלה)	f. 127 *b*, Michée, IV, 8.
פוּטַרוּלִי (מזמרות)	f. 53 *b*, Jér., LII, 18, sic. *putàre;* abruzz. *putà* = tailler la vigne.
פוּצוּרוֹ (זמורה)	f. 61 *a*, Ezéch., VIII, 17.
פִּירִיצִינַה (קצוצי)	f. 4 *a*, Jér., IX, 17, sic. *piddizza*, « haillon ».
פִּינַארוֹ	f. 8 *a*, Jér., XIV, 6.
פִּיסְקִילוֹ	f. 7 *a*, Jér., XII, 13.
פְּלַאפִי (צמוקים)	f. 111 *b*, Ezéch., IX, 14, abruzz. *felacciane* ou *felacchie* = figues, primeurs.
פְּרִיצִינַה (קדים)	f. 12 *b*, Jér., XVIII, 17, abruzz. *fricceca* = bise.
פְּרוּנִילוּטוֹ (רענן)	f. 59 *a*, Ezéch., VI, 13.
פְּרִיטִי (כהנים)	f. 134 *a*, Sophonie, I, 4.
צוּוִיטַא	f. 135 *a*, Soph., II, 14, sic. *zivitta*.
צוּטִילוֹ (בקבק)	f. 13 *a*, Jér., XIX, 1, abruzz. *cintele* = poterie.
צוּוִילִי (עגילים)	f. 67 *b*, Ezéch., XVI, 12, sic. *sugghiu* = ensuple.
צִימִילִי (תֹפֶף)	f. 83, Ezéch., XXVIII, 13, *zemmeli* p. cembali.
צִירִיקִי (כמרים)	f. 134, Sophonie, I, 4, it. *chierici*.
קַאוּסַה (דבר)	f. 37 *a*, Jér., XXXVIII, 14, abruzz. *càuse*.
קַאוִיצוֹ (יתד)	f. 66 *b*, Ezéch., XV, 3, sic. *cavigghia*.
קַאלַאדַה (קלחת)	f. 127 *a*, Michée, III, 3.
קַאמוּרְלִינְגוֹ (נער)	f. 139, Zach., XI, 8, abruzz. *camarlinga* = fille d'honneur.
קַאסְטִי (עולות)	f. 1 *b*, Jér., VII, 21, aphérèse pour *olocausti*.
קַאפוּרַאלוֹ (ראש)	f. 54 *a*, Jér., LII, 24, abruzz. *capurolo* = chef d'une équipe de moissonneurs.

קִיבִּילִי לְכֹל	f. 7 *a*, Jér., XIII, 10, abruzz. *cubbille* = rien ; dans les dialectes émiliens, *quéll* = quelque chose.
רוֹמַאנִי (כתיים)	f. 81 *b*, Ezéch., XXVII, 6.
רִיגוֹ (יאור)	f. 43 *b*, Jér., XLVI, 7, abruzz. *rijo'* ou *rigo*.
(סִי) רֵיגְרִיסֵינוֹ (תקהנה)	f. 27 *a*, Jér., XXXI, 29.
רֵידֵה (זרע)	f. 1 *b*, Jér., VII, 14, sic. *reda* = descendance.
רֵיטִיקַאמֵינְטִי (תיתוים)	f. 4 *b*, Jér., X, 15, sic. *reticu* = fâcheux.
רֵיטְרִיגַארַה (יאחר)	f. 131 *b*, Habac., II, 3, le sic. a *ritruccari*, mais dans le sens de *repousser*.
רֵימוּמִיַה (ידהמה)	f. 46 *a*, Jér., XLVIII, 36, sic. *rimbummari* = retentir.
רֵימֵירִצַה (להפך)	f. 68 *a*, Ezéch., XVI, 34, sic. *riversà*.
רֵיצֵיוֹ (ויקא)	f. 124 *b*, Jonas, II, 11, cf. ital. *recerê*.

Parme, 1920.

D. Camerini.

DEUX MANUSCRITS CARAÏTES

La Bibliothèque universitaire et régionale de Strasbourg possède, dans sa collection de manuscrits orientaux, deux fragments qui méritent, je crois, d'être signalés au monde savant.

Aucun signe, aucun chiffre n'indique leur provenance, mais le papier, épais et jaunâtre, suffit à montrer qu'ils viennent de l'Orient.

L'écriture est carrée, pas très soignée, mais bien lisible. Les lettres ת, פ, כ, ה, ג, ב portent régulièrement le signe du *raphé*.

I

Le fragment A contient dix feuillets mesurant 15 sur 12 centimètres. Nous en publions ci-après le texte, en omettant seulement les psaumes du Hallel, qui sont conformes à la tradition massorétique.

Fragment A.

בחג המצות

יִלָּוֶה עָלָיו שָׁלוֹם וְעַל מִשְׁכָּבוֹ יְהִי שָׁלוֹם

זֵכֶר צַדִּיק לִבְרָכָה זֵכֶר חָסִיד לִבְרָכָה זֵכֶר

כגק מ״ר ור נ״ז וכת וע״ט רא״ש וצ״ת״פ ה״ו וה״

אֲדוֹנֵינוּ הַנָּשִׂיא הַגָּדוֹל דָּוִד יִדְרוֹשׁ אֱלֹהֵינוּ דָּמוֹ וְיִנָּקוֹם

נְקֻמָּתוֹ רוּחַ יְיָ תְּנִיחֵנוּ יִלָּוֶה עָלָיו שָׁלוֹם וְעַל מִשְׁכָּבוֹ

יְהִי שָׁלוֹם זֵכֶר צַדִּיק לִבְרָכָה זֵכֶר חָסִיד

לִבְרָכָה זֵכֶר כגק מ״ר ו״ר נ״ז וכ״ת וע״ט רא״ש וצ׳ תפ׳

ה״ז ור״ אֲדוֹנֵינוּ הַנָּשִׂיא הַגָּדוֹל אֱלִיעֶזֶר צֶמַח רוּח יְיָ

תְּנִיחֵנוּ יִלָּוֶה עָלָיו שָׁלוֹם וְעַל מִשְׁכָּבוֹ יְהִי שָׁלוֹם

זֵכֶר צַדִּיק לִבְרָכָה זֵכֶר חָסִיד לִבְרָכָה זֵכֶר כּוֹגֵק
מ״ר וֹר נ״ז וכ״ת ועט׳ ראש׳ וצ׳ תפ׳ הו׳ וה׳ אֲדוֹנֵינוּ
הַנְּשִׂיא הַגָּדוֹל יְשׁוּעָה רוּח יְיָ תְּנִיחֵנוּ יְלָוֶה עָלָיו שָׁלוֹם
וְעַל מִשְׁכָּבוֹ יְהִי שָׁלוֹם
זֵכֶר צַדִּיק לִבְרָכָה זֵכֶר חָסִיד לִבְרָכָה זֵכֶר כּוֹגֵק מ״ר
ור׳ נ״ז וכ״ת וע״ט ראש׳ וצ׳ תפ׳ ה״ו ״וה׳ אֲדוֹנֵינוּ הַנְּשִׂיא
הַגָּדוֹל יאשיהו רוּח יְיָ תְּנִיחֵנוּ יְלָוֶה עָלָיו שָׁלוֹם
וְעַל מִשְׁכָּבוֹ יְהִי שָׁלוֹם
זֵכֶר צַדִּיק לִבְרָכָה זֵכֶר חָסִיד לִבְרָכָה זֵכֶר כּוֹגֵק
מ״ר ו״ר נ״ז וכ״ת ועט׳ ראש׳ ו״צ ת״פ ה״ו וה׳ אֲדוֹנֵינוּ
הַנְּשִׂיא הַגָּדוֹל חֲנַנְיָהוּ אַבָּרְהָם רֹאשׁ הָרוֹפְּאִים רוּח יְיָ תְּנִיחֵנוּ
יְלָוֶה עָלָיו שָׁלוֹם וְעַל מִשְׁכָּבוֹ יְהִי שָׁלוֹם זֵכֶר צַדִּיק
לִבְרָכָה זֵכֶר חָסִיד לִבְרָכָה זֵכֶר כּוֹגֵק מ״ר ו״ר נ״ז וכ״ ועט׳ רא׳
וצתפ ה״ו ו״ה אֲדוֹנֵינוּ הַנְּשִׂיא הַגָּדוֹל שַׂר שָׁלוֹם רוּח יְיָ
תְּנִיחֵנוּ יְלָוֶה עָלָיו שָׁלוֹם וְעַל מִשְׁכָּבוֹ יְהִי שָׁלוֹם
יְקַיֵּם עַל הַמִּשְׁפָּחָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת יַעְלְזוּ חֲסִידִים בְּכָבוֹד
יְרַנְּנוּ עַל מִשְׁכְּבוֹתָם : יְרַחֵם יְיָ אֱלֹהֵינוּ
על מִשְׁפַּחַת הַשָּׂרִים הַחֲכָמִים הַנְּבוֹנִים הָאֲצִילִים הַקְּרוּאִים
אלדסאתרה בְּרֹאשָׁם כּוֹגֵק מ״ר ו״ר יָשָׁר בֶּן חֶסֶד בֶּן
יָשָׁר אֲשֶׁר קָנָה אֶת הַשָּׂדֶה וְהִגְדִּיל חַסְדּוֹ עַל עַם יְיָ
צְבָאוֹת וְהָיָה בֵיתוֹ פָּתוּחַ לַתּוֹרָה וְלַמִּקְרָא וְלָרְוָחָה
וְהָיָה עוֹשֶׂה כַּמָּה חֲסָדִים וְכַמָּה טוֹבוֹת וּמְפַזֵּר מַתְּנוֹתָיו
לָעֲנִיִּים וְלָאֶבְיוֹנִים בַּגָּלוּי וּבַסֵּתֶר יְרַחֲמֵהוּ אֱלֹהֵינוּ וְעַל
כְּלַל בָּנָיו וּבְנֵי בָנָיו כּוֹגֵק מ״ר וֹר אַבְּרָהָם אֲשֶׁר הָיָה
מִשְׁנֶה לַמֶּלֶךְ וְהִגְדִּיל חַסְדּוֹ עָל עַם יְיָ צְבָאוֹת
וְהָיָה בֵיתוֹ פָּתוּחַ לַתּוֹרָה וְלַמִּקְרָא וְלָרְוָחָה וְהָיָה עוֹשֶׂה
כַּמָּה חֲסָדִים וְכַמָּה טוֹבוֹת וּמְפַזֵּר מַתְּנוֹתָיו לָעֲנִיִּים
וְלָאֶבְיוֹנִים בַּגָּלוּי וּבַסֵּתֶר יְרַחֲמֵהוּ אֱלֹהֵינוּ
וִירַחֵם אֱלֹהֵינוּ עַל כֹּלַל הַמַּשְׂכִּילִים וְהַחֲכָמִים
וְהַנְּבוֹנִים וְהַיְדוּעִים וְהַסּוֹתְרִים וְאַנְשֵׁי הַשֵּׁם וּנְקוּבֵי הַמַּדָּע
וּבַעֲלֵי הַחֲסָדִים אֲשֶׁר מֵתוּ כֻּלָּם עַל רְצוֹן קוֹנָם וְעַל
תּוֹרָתוֹ וְעַל יִחוּדוֹ כֻּלָּם כְּאֶחָד יְקִימִים מֵעַנְפָּרָם יְקִיצֵם
לָקַחַת שְׂכָרָם יְקַיֵּם עֲלֵיהֶם וְהַמַּשְׂכִּילִים יַזְהִירוּ כְּזוֹהַר
הָרָקִיעַ וּמַצְדִּיקֵי הָרַבִּים כַּכּוֹכָבִים לְעוֹלָם וָעֶד :
וִירַחֵם אֱלֹהֵינוּ עַל כֹּלַל אֲבוֹתֵינוּ וָאבוֹתֵיכֶם וּמֵתֵי כָּל
עַם יְיָ צְבָאוֹת יְקַיֵּם עֲלֵיהֶם יִחְיוּ מֵתֶיךָ נְבֵלָתִי יְקוּמוּן

הָקִיצוּ וְרַנְּנוּ שׁוֹכְנֵי עָפָר כִּי טַל אוֹרוֹת טַלֶּךָ וָאָרֶץ
רְפָאִים תַּפִּיל : וְהַחַיִּים וְהַשָּׁלוֹם וְהַכָּבוֹד
וָאָרִיכוּת הַיָּמִים תְּהִי לְכוֹגֵק מ״ר ו״ר נ״ז וכת כְּלַל
הָאֲדוֹנִים הַנִּשִׂיאִים הַגְּדוֹלִים רָאשֵׁי גָלִיוֹת וְעַטֵּר כְּלַל
יִשְׂרָאֵל וִיהוּדָה בְּחַיֵּיהֶם וְפָאֵרֵם בָּאֶרֶץ־כּוּת יָמֵיהֶם וְקַיֵּם עַל
הַבַּיִת הַגָּדוֹל מַגְדִּיל יְשׁוּעוֹת מַלְכּוֹ וְעוֹשֶׂה חֶסֶד לִמְשִׁיחוֹ
לְדָוִד וּלְזַרְעוֹ עַד עוֹלָם : וּבְחַסְדּוֹ
הַגָּדוֹל יְבָרֵךְ וְיִשְׁמוֹר וְיִנְצוֹר כְּלַל הַקָּהָל הַקָּדוֹשׁ הַזֶּה
בַּתְּחִלָּה מֵהֶם נְשִׂיאֵנוּ וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְהַיִּשְׂרְאֵלִים
הַנִּקְבָּצִים בַּמָּקוֹם הַזֶּה חֲבֵרִים כָּל יִשְׂרָאֵל וְאִמְרוּ אָמֵן :

תֹּס

יוֹי עִמָּכֶם יִגְּאוּבוֹךְ אֵ נוֹאֹס
יְבָרֶכְךָ יוי תֹּס קוֹל

אלה תִּעֹאוֹ יתקבל מִן אֵ מוֹאֹלִי וּיטִיל אֹעֹמֹאוֹהֹס
וּיזֹכּוֹהֹס שָׁנִים רַבּוֹת שְׁנִים נְעִימוֹת לַחֲזוֹת בְּנוֹעַם
יוֹי וּלְבַקֵּר בְּהֵיכָלוֹ וְלַעֲשׂוֹת חַג הַמַּצּוֹת עִם שְׁאָר
המוֹעֲדִים בְּחַצְרוֹת הַקֹּדֶשׁ הַשָּׁנָה הַבָּאָה בִּירוּשָׁלָם
כְּלָנוּ חֲבֵרִים

תֹּס קוֹל

אֵל אֱלֹהִי הָאֱלֹהִים וַאֲדוֹנֵי הָאֲדוֹנִים הַשּׁוֹמֵעַ אֶל
אֶבְיוֹנִים הַשּׁוֹמֵר לָאֲחֵרוֹנִים בְּרִית רִאשׁוֹנִים חַסְדֵי
דָוִד הַנֶּאֱמָנִים הוּא בְּרַחֲמָיו הָרַבִּים וּבַחֲסָדָיו הַגְּדוֹלִים
יְבָרֵךְ וְיִשְׁמוֹר וְיִנְצוֹר כְּלַל הַקָּהָל הַקָּדוֹשׁ הַזֶּה וַאֲשֶׁר עָלוּ לְסֵפֶר
הַתּוֹרָה הַמְּקוּדָשׁ וְהִתְנַדְּבוּ בְּשֶׁמֶן הַזַּיִת לְבֵית יוֹי אֵל
שַׁדַּי יְבָרְכֵם אֵל שַׁדַּי יִשְׁמְרֵם אֵל שַׁדַּי יַעְזְרֵם וְכָל יִשְׂרָאֵל
בִּכְלַל הַבְּרָכוֹת וְאִמְרוּ אָמֵן

תֹּס קוֹל

וַיָּרָם קֶרֶן לְעַמּוֹ תְּהִלָּה לְכָל חסידיו לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל
עַם קְרוֹבוֹ הַלְלוּיָהּ

תֹּס קוֹל מוֹלֹחֹן

Suivent les psaumes du Hallel sans les bénédictions du commencement et de la fin.

תֹּם קוֹל

כִּי כֹּ.הּ אָמַר יְיָ רָנוּ לְיַעֲקֹ׳ב שִׂמְחָה וְצַהֲלוּ בְּרֹאשׁ
הַגּוֹיִם הַשְׁמִיעוּ הַלְלוּ וְאִמְרוּ הוֹשַׁע יְיָ אֶת עַמְּךָ אֵת
שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל :

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ

יְיָ אֶחָד תֹּם קוֹל

וְאָמַר בַּיּוֹם הַהוּא הִנֵּה אֱלֹהֵינוּ זֶה קִוִּינוּ לוֹ וְיוֹשִׁיעֵנוּ זֶה
יְיָ קִוִּינוּ לוֹ נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה בִּישׁוּעָתוֹ : לִישׁוּעָתְךָ קִוִּיתִי יְיָ :
אָנָּא יְיָ הוֹשִׁיעָה נָא : אָנָּא יְיָ הַצְלִיחָה נָא : הוֹשַׁע יְיָ אֶת
עַמְּךָ וג׳ ות׳ם ג״ר אֹן תֹּק׳ול יִהְיוּ לְרָצוֹן
אִמְרֵי פִי וְהֶגְיוֹן לִבִּי לְפָנֶיךָ יְיָ צוּרִי וְגוֹאֲלִי : תֹּם קוֹל
בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם מְקַדֵּשׁ עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל
מִכָּל הָעַמִּים וְרִמֵּי מוֹעֲדֵי הַשְׂמְחָה וְהַזְּמַנִּים וּמִקְרָאֵי הַקֹּדֶשׁ
וְחַג הַמַּצּוֹת הַזֶּה בָּרוּךְ אַתָּה. יְיָ מְקַדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל וְהַזְּמַנִּים אָמֵן
וַאֲשֶׁר עָשָׂה נִסִּים וּגְבוּרוֹת וְנִפְלָאוֹת לַאֲבוֹתֵינוּ כַּיָּמִים הָאֵלּוּ
וְכַזְّמַן הַזֶּה וַיַּצִּילֵם וַיִּפְדֵּם וַיַּגְאָלֵם מִתַּחַת יַד פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם
בְּאוֹתוֹת וּבְמוֹפְתִים עַל יְדֵי מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ הָאֵל
הַמּוֹשִׁיעַ אָמֵן בָּרוּךְ שֶׁהֶחֱיָנוּ וְקִיְּמָנוּ וְהִגִּיעָנוּ לַזְּמַן הַזֶּה אָמֵן :
בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ הַטּוֹב שִׁמְךָ וּלְךָ נָאֶה לְהוֹדוֹת מְנַחֵם וג׳ וכֹּל א צלאה

Les mots du commencement בחג המצות, qui se trouvent en tête du premier feuillet, ainsi que la bénédiction finale prouvent que nous avons devant nous un fragment d'un rituel de Pâque avec la fin d'un Mémorial.

Ce Mémorial présente un intérêt tout particulier. Nous y relevons d'abord les noms suivants. Le grand Nassi *David*, mort martyr, est, sans aucun doute, identique avec le personnage de même nom et de même titre dont il est dit également qu'il fut tué « pour l'unité de Dieu et pour sa doctrine ». Il est mentionné dans une liste de princes caraïtes, soi-disant descendants de leur chef Anan, liste provenant du Caire, écrite en 1640 et publiée par Mardochée ben Nissan dans *Dod Mardekhaï*, Hambourg, 1714, p. 43-46 (Cf. Samuel Poznanski, *Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter*, Berlin, 1914, p. 127 et s.).

Dans la même liste et de suite après David nous trouvons également le Nassi *Eliézer Cémah* qui, chez Mardochée ben Nissan, porte, en outre, le titre de *Roch ha-Gola*, « chef de l'exil ».

Le nom de *Yechouah* figure également dans la liste de Mardochée

ben Nissan. Ce Nassi serait né le 4 Ab 1640, mais il me paraît douteux qu'il s'agisse, dans les deux textes, du même personnage, puisque, dans notre fragment, le nom de Yechouah suit immédiatement ceux de David et d'Eliézer Cémah, tandis que, dans la liste de Mardochée ben Nissan, il y a encore sept autres noms entre Yechouah et Eliézer Cémah. Il faut donc, sans doute, admettre que, dans notre cas, il s'agit d'un Yechouah ayant vécu avant celui de la liste de Mardochée ben Nissan, mais il est difficile de l'identifier. Pinsker, *Likouté Kadmoniot*, p. 63, cite cinq savants caraïtes ayant porté le nom de Yechouah, et dans le *S. Hillouk ha-Karaïm* (Pinsker, *l. c.*, p. 106) on en trouve un qui porte le titre הרב הגדול (cf. aussi Gottlober, *Bikôreth le-toledoth ha-Karaïm*, Vilna, 1865, p. 195).

Nous nous trouvons dans le même embarras pour l'identification du Nassi suivant, qui porte le nom de *Yochiyahou*. Poznanski (*l. c.*, p. 128 et s.) mentionne cinq savants caraïtes de ce nom et Gottlober (*l. c.*, p. 170) en cite un comme auteur du piyout יה פתח נא שערי שמים du Siddour caraïte.

Le grand Nassi *Hananyahou Abraham*, chef des médecins, est peut-être identique avec le père du Nassi Yochiyahou, Moïse, de la 18e génération après Anan (Cf. Gottlober, *l. c.*, p. 170, note) ou avec le מר' ור' חנניהו השר היקר הרופא cité dans la liste commémorative de la Gueniza publiée par Poznanski dans cette *Revue*, t. LXVI, p. 72, ligne 11.

Un Sar Chalom est également mentionné dans la liste des princes caraïtes du Caire provenant de Mardochée ben Nissan et publiée dans *Dod Mardekhaï*, éd. Hamb., p. 44.

La phrase יקיים על המשפחה paraît indiquer que les princes nommés auparavant appartenaient à la même famille, tandis que la prière commençant par וירחם se rapporterait à une autre famille de princes et de savants caraïtes qui est désignée par אלדסאתרה et dont on mentionne spécialement *Yachar ben Hésed ben Yachar*, qui a acheté le champ (du cimetière ?) et a accordé sa grâce au peuple de l'Éternel Cebaot, dont la maison était ouverte pour l'étude de la loi et de la doctrine et pour la charité, qui a accompli beaucoup de bonnes œuvres et beaucoup d'actes de bienfaisance et qui a donné abondamment l'aumône aux pauvres, ouvertement et en cachette, ainsi que son fils *Abraham*, ministre du roi et bienfaiteur comme son père.

Yachar ben Hésed est mentionné aussi dans le *Hillouk ha Karaïm* (cf. Pinsker, *l. c.*, p. 99 f. et p. 106, Gottlober, *l. c*, p. 196 et

Simha Isaac Lutzki dans *Orah Çaddikim*, p. 21 *b*). Mais le nom intégral ישר בן חסד בן ישר אל תסתרי se trouve dans le Siddour ou *Séfer ha-Misvoth* de Yechayah Kohen ben Ouziahou, rédigé en 1540 (cf. Steinschneider, *Cat. Berl.*, p. 48 et p. 50, où il est dit que le manuscrit en question a été écrit au Caire). Le même Yachar ben Hésed est cité aussi par Joseph Bagi, auteur caraïte, du XVIe siècle (cf. Steinschneider, *Cat. Leyde*, p. 124). Nous ne savons rien de son fils Abraham.

Nous trouvons, enfin, dans notre fragment la mention spéciale des prêtres, lévites et israélites comme dans les listes commémoratives provenant de la Gueniza et publiées par Poznanski dans cette *Revue*, XVI, p. 60 et ss., et par Gaster, dans *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann*, p. 242, n° XVII.

Notre fragment présente, du reste, encore d'autres ressemblances avec ces listes, comme par ex. les titres : כבוד גדולת קדושת יקרת צפירת תפארת מרינו ורבינו, ; les expressions : כלל אבותינו, כמה חסדים וכמה טובות, עם יוי צבאות, כלל הקהל הק' הזה, כלל ישראל ויהודה, כלל האדונים, etc.

Tous ces faits nous montrent que notre fragment a fait partie d'un Siddour caraïte du Caire et qu'il provient sans doute également de la Gueniza.

II

Il en est de même du fragment B, dont nous ne publions que le commencement ci-après. Il contient 30 feuillets de 0 m. 155 sur 0 m. 120. Les feuillets 6, 7, 8, 11, 12, 13, 20, 21, 22, 24 ont été intervertis, de sorte qu'il faut lire le verso avant le recto. Au f. 9 une main postérieure a ajouté au bas de la page les mots שמואל החתן. Les feuillets 14 à 17 ont été également ajoutés par une main postérieure.

Fragment B.

1 *recto.* אִיּוֹב וַיִּקְרַע אֶת מְעִילוֹ וַיָּגֹז אֶת רֹאשׁוֹ וַיִּפֹּל
אַרְצָה וַיִּשְׁתָּחוּ וַיֹּאמַר עָרוֹם יָצָאתִי מִבֶּטֶן אִמִּי
וְעָרוֹם אָשׁוּב שָׁמָּה יְיָ נָתַן וַיְיָ לָקָח יְהִי שֵׁם יְיָ
מְבֹרָךְ וְאַתָּה צַדִּיק עַל כָּל הַבָּא עָלֵינוּ
כִּי אֱמֶת עָשִׂיתָ וַאֲנַחְנוּ הִרְשַׁעְנוּ תּוּחַקוּ
לְחַיִּים

ת"ם

אֱלֹהֵינוּ וֵאלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ
נַחֲמֵנוּ מֵאֶבְלֵנוּ שַׂמְּחֵנוּ מִי[גוֹנֵנוּ]
מְחֵה דִּמְעָתֵנוּ הָסֵר חַרְפָּתֵנוּ
כִּבַּסְתָּ וְאָמַרְתָּ בְּלַע הַמָּוֶת
לָנֶצַח וּמָחָה יְיָ אֱלֹהִים דִּמְעָה מֵעַל 1 *verso.*
כָּל פָּנִים וְחַרְפַּת עַמּוֹ יָסִיר מֵעַל
כָּל הָאָרֶץ כִּי יְיָ דִּבֵּר :

יְיָ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
בְּרַחֲמָיו הָרַבִּים וּבַחֲסָדָיו הַגְּדוֹלִים
וּבְטוּבוֹתָיו הַנֶּאֱמָנִים יְקַדֵּשׁ שְׁמוֹ
הַגָּדוֹל יַגְדִּיל תּוֹרָתוֹ יִבְנֶה בֵּיתוֹ
שֶׁכְּלִיל הֵיכָלוֹ יָחוּס וְיַחְמוֹל עַל
[פּ]לִיטַת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל יְרַחֵם
אֱלֹהֵינוּ עַל מִשְׁפַּחַת הַשָּׂרִים
[ה]חֲכָמִים הַנְּבוֹנִים אֹן כאֹנו'
כ'הֹנִים אֹו לוֹיִם
תִּקּוֹל מֹהמֹא
פ'י כֹּתֹם 2 *recto.*
ס'וז בכ'נ

מֵעֲרַנַּי וּזְדוֹנַי" יַד אֱלוֹהַּ בִּי נָגְעָה"
מִמּוּלוֹ עָמַדְתִּי" וְהִגְדַּלְתִּי הַשַּׁוְעָה"
מֵאִתּוֹ מְנַחֵם בא" אָמַר לִי דוֹם
וְשִׁמְעָה" כִּי לְרָמִים עוֹד שִׁבְעָה"
אֲנִי מוֹחֶה הַדִּמְעָה"

פ' כ'

חַנּוּן אָנִי לֹא אָטוֹר" לָנֶצַח
וּלְעוֹלָמִים שִׁמִּי מֵמִית וּמְחַיֶּה"
וְזִכְרִי אֲבִי הַיְתוֹמִים" אֲמַהֵר
מְנַחֵם בְּעֵת קֵץ בְּכֹחִי וְאָקִיץ
רְדוּמִים" שִׁמְעוּ זֹאת הָעַמִּים
הַיּוֹשְׁבִים תּוֹךְ אַרְעָא" 2 *verso.*

פ' כ'

אַנּוּגִי הַלֵּב חכו לִי וְאוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם"
וְאָרִים חֲמָתִי וְאַפִּי מֵעַלֵּיכֶם וְלַעֲדַתְכֶם"
אֶשְׁלַח מְבַשֵּׂר כְּמֵאָז וְתַעֲלוּ כֹּל

לְאַרְמַתְּכֶם וְיֹאמְרוּ חוֹזֵי פְּדוּתְכֶם"
שֶׁמֶשׁ יִשְׁעֲכֶם יָפֵעָה"
פ׳ כ׳
שָׁשׂוֹן תַּחַת אָסוֹן אַשְׁמִיעֲכֶם
מִמְּעוֹנִים תְּמוּר נָהִי וּמַרְוַח
תִּשְׂאוּ שִׁיר וּרְנָנִים וְאָבִיא מְנַחֵם
יָשִׁיב לֵב אָבוֹת עַל בָּנִים" כִּי
מֵרוֹב הִיגוֹנִים בִּרְעוֹת נַפְשְׁכֶם
שָׁבִיעָה

On voit facilement qu'il s'agit là d'une sorte de recueil de *hachkaboth* ou de prières pour les morts, en usage probablement aussi dans la communauté caraïte du Caire.

Comme on ne connaît encore aucun texte de ce genre, j'ai pensé bien faire en en publiant ici ce spécimen.

Strasbourg, août 1920.

M. Ginsburger.

CONTRIBUTIONS

A

LA TOPOGRAPHIE DE JÉRUSALEM

(SUITE [1])

II

L'AGRANDISSEMENT DE LA VILLE

Dans deux passages de la Michna, il est question de l'agrandissement de la ville [2] et du Temple. Dans *Sanhedrin*, I, 5, où sont énumérées les prérogatives et les fonctions du Grand Conseil de Jérusalem, il est dit : אין מוסיפין על העיר ועל העזרות, « on n'ajoute à la ville et aux parvis du Temple que par décision d'un tribunal de 71 membres ». *Chebouoth*, II, 2, en dit davantage : « On n'ajoute à la ville et aux parvis que par décision du roi, du prophète, de l'oracle [3] et du Sanhedrin de 71 membres... [4] » Il n'est guère douteux que, pour la michna de *Sanhedrin,* les choses doivent se passer de la même manière, le Sanhedrin ne faisant que collaborer avec les autres autorités et n'étant pas qualifié pour décider à lui seul de l'agrandissement de la ville [5]. Ce serait, je crois, une erreur

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXXI, 148 et s.

2. Le mot עיר, « ville » par excellence, désigne Jérusalem ; voir mes *Kadmoniyoth ha-Talmud*, I, 92 et s.

3. Le חשן המשפט d'Exode, XXVIII, 15, 30, qui était garni au dehors de douze pierres précieuses et qui contenait à l'intérieur les *ourim* et *toummim*, est traduit λογεῖον par la Septante et λόγιον par Philon. Pour ne pas répéter sans cesse le terme obscur *ourim* et *toummim*, nous employons le mot oracle, qui correspond à peu près à « logion ».

4. La suite de la michna décrit la cérémonie de la dédicace des murs, sur laquelle nous reviendrons plus bas.

5. Voir *Tossafoth* sur *Chebouoth*, 16 *a*.

de méthode que d'admettre que la michna de *Sanhedrin* parle d'une époque où il n'y a pas de roi et où le Sanhedrin exerce seul le pouvoir suprême, tandis que celle de *Chebouoth* refléterait une époque différente — plus ancienne, par exemple — où il y aurait eu un roi et un prophète ; car la Michna tout entière constitue un code unique, qui ne peut statuer en un endroit autrement qu'en un autre. Cette raison serait encore valable dans le cas où notre paragraphe représenterait une théorie, un vestige ou un souvenir d'une époque ancienne, dont rien n'aurait subsisté dans la pratique ; mais nous croyons, au contraire, que la disposition repose sur quelque chose de réel, ce qui ressort de la mention d'un fait relatif au Mont des Oliviers.

M. Ad. Büchler, qui a examiné cette question avec sa science habituelle [1], est tenté d'y voir quelque chose de théorique, déduit des livres des Chroniques et des Rois [2], et, en effet, c'est la première impression que produit la disposition de la Michna. Elle ne convient, ajoute Büchler, à aucune période après l'exil de Babylone, car, d'après la Michna, l'oracle n'existait plus à l'époque du second Temple [3]. Pour la même raison, la prescription ne pourrait même pas s'appliquer à la dédicace du mur de Jérusalem, décrite dans Néhémie, XII, 30 et suiv., car alors il n'y avait pas non plus de roi.

Au premier abord, cette conclusion paraît s'accorder avec certains renseignements du Talmud lui-même. Ainsi Abba Saül rapporte (voir plus loin) qu'une partie du Mont des Oliviers fut consacrée par les Judéens revenus de l'exil sans roi et sans oracle. D'autre part, un amora est d'avis qu'Ezra [4] n'a procédé à la dédicace de la muraille que pour la forme [5], car elle avait été consacrée dès le temps de Josué ; d'après cette opinion, Ezra (ou Néhémie) n'a rien ajouté du tout à la ville, ni en longueur, ni en largeur [6], ce qui

1. *Das Synedrion in Jerusalem* (Vienne, 1902), p. 56 69.

2. Pourquoi pas du livre de Néhémie, puisque la cérémonie de la dédicace y a son origine ?

3. *Sota*, IX, 2; cf. Babli, 48 *b*; j. *Kiddouchin*, IV, 1 (65 *b*). Ce dernier texte dit : וכי אורים ותומים היו באותה השעה בבית שני אלא כאדם שהוא אומר עד שיחיו המתים. Sur ce point, M. Büchler expose plusieurs données qui n'importent pas pour le moment à la marche de la discussion et sur lesquelles je reviendrai plus loin.

4. On sait que les rabbins attribuent à Ezra beaucoup de ce qu'a fait Néhémie; même le livre de Néhémie est appelé par eux Ezra. Ils ne voyaient dans Néhémie qu'un chef temporel ; dans les questions religieuses, c'est Ezra qui a la parole.

5. *Chebouoth*, 16 *a* : ועזרא זכר בעלמא הוא דעבד.

6. Commentaire de Rachi, *ad locum*.

pourrait être exact, car Ezra et Néhémie n'avaient vraiment aucune raison d'agrandir la ville faiblement peuplée et, de plus, le livre d'Ezra (III, 3) nous apprend que les premiers Judéens revenus rebâtirent l'autel sur son ancien emplacement, c'est-à-dire aussi dans les même proportions, circonstance à laquelle la tradition attache la plus grande importance [1]. Néanmoins, nous avons peine à croire que la « hanoucca » de Néhémie, qui fut célébrée si solennellement, n'ait été qu'une simple formalité. En outre, la cérémonie de la consécration de la muraille, telle qu'elle est donnée dans la Michna, n'a d'autre modèle que le rituel suivi par Néhémie ; comment donc pourrions-nous ne pas en tenir compte?

Il y a tout lieu de croire que le cérémonial de Néhémie fut appliqué à tous les actes du même genre, donc aussi — d'après la michna de *Chebouoth* — à l'agrandissement de la ville et des parvis. Voici maintenant le texte complet de cette michna : « Qu'on entre dans le parvis ou dans l'annexe du parvis [2] (en état d'impureté lévitique, dans les deux cas on doit offrir un expiatoire), car on n'ajoute à la ville et aux parvis que par décision du roi, du prophète, de l'oracle et du Sanhedrin de 71 membres, — avec deux chœurs (תודות), avec chant, pendant que le Conseil s'avance en procession avec deux chœurs [3] derrière lui et tout Israël derrière... Ce qui n'a pas été fait par tout cela [4] — celui qui y entre (en état d'impureté) ne s'est pas rendu coupable. » La dernière phrase montre que la michna se propose seulement de déterminer ce qui doit être considéré comme un endroit du parvis agrandi suivant le rite ; de l'agrandissement de la ville il n'est plus question, bien que le culte du Temple en dépende étroitement, puisque l'on ne pouvait consommer les « saintetés » légères et la seconde dîme que dans la zone de la ville circonscrite par la muraille. On voit par là comment tout le paragraphe sur l'agrandissement de la ville est négligé par la Michna ; la cérémonie, qui se rapporte proprement à la dédicace de la muraille, se trouve donc ici à un mauvais endroit ou, comme nous pourrions dire encore, le paragraphe des cérémonies n'est rattaché que par un lien très lâche aux paragraphes précédents sur l'agrandissement de la ville. D'ailleurs, nous avions déjà pu

1. V. *Zebahim*, 62 *a*, et comp. Bacher, *Agada der paläst. Amoräer*, II, 65.

2. תוספת העזרה. J'imagine que ce terme montre suffisamment qu'il y avait vraiment une annexe du parvis. La michna a beaucoup de parties théoriques, mais elle ne pourrait pas parler d'une annexe de la Azara s'il n'y en avait pas.

3. D'après d'autres, תודה désigne l'offrande de ce nom ; voir plus loin.

4. C'est-à-dire : ce qui n'a pas été consacré par les autorités indiquées.

nous convaincre nous-mêmes que, dans la michna de *Sanhedrin*, le paragraphe אין מוסיפין tient fort bien sans les paragraphes sur les cérémonies [1]. Nous ne croyons pourtant pas que l'indication des cérémonies dans *Chebouoth* n'ait qu'un caractère didactique, c'est-à-dire se propose d'enseigner quelque chose qui, autrefois, était pratiqué en pareil cas, sans que ces cérémonies aient des rapports avec le paragraphe précédent, qui énonce, lui, quelque chose de positif. Non : la Michna n'énonce pas ici un enseignement archaïque, comme elle en contient beaucoup, mais un fait concret. Ce qui est prescrit dans *Sanhedrin* est aussi valable pour la pratique que ce qui est prescrit dans *Chebouoth* ; seulement les cérémonies sont plus clairement indiquées dans ce dernier texte. Tout ce que nous concédons, c'est que ces cérémonies reflètent une époque antérieure et toute différente, comme leur programme suffit à le montrer ; elles reflètent l'époque de Néhémie. C'est qu'aussi bien il n'y avait pas d'autre modèle pour les rabbins, mais c'est tout de même un modèle biblique, et il est suivi, bien que les temps aient considérablement changé.

Les facteurs qui sont nécessaires à l'agrandissement de la ville manquaient-ils vraiment à l'époque de Néhémie ? D'abord, en ce qui concerne l'oracle, deux passages (Ezra, II, 63, et Néhémie, VII, 65) semblent en attester l'existence à cette époque [2]. M. Büchler cite lui-même des textes de la Lettre d'Aristée, de Sira, de Philon, de Josèphe et même de la Michna qui militent dans le même sens, mais il croit que tous ces textes se rapportent seulement au *hochen*, non aux *ourim* et *toummim* qu'il contenait. C'est bien possible, mais alors le *hochen* est justement ce que l'oracle est par ailleurs ; en d'autres termes, l'oracle existe sous forme de *hochen*. Dans les commentaires sur Ezra, II, 63 [3], on explique géné-

1. Dans *Sanhedrin*, l'essentiel est le Sanhedrin, aussi n'y mentionne-t-on que ses attributions ; dans *Chebouoth*, c'est l'obligation du sacrifice qui est l'important, aussi n'y parle-t-on que du caractère du parvis.

2. M. Büchler lui-même cite le verset d'Ezra comme une objection à la thèse que l'oracle n'aurait pas existé à cette époque. Il est vrai que la traduction qu'il donne de ce verset — et il n'est pas seul à la donner — ne justifie pas l'objection, car si l'on traduit « jusqu'à ce que vienne le prêtre avec l'oracle », l'oracle est attendu seulement dans l'avenir. Je crois plutôt que la phrase עד עמוד הכהן לאורים ותמים signifie « jusqu'à ce que le prêtre se soit placé auprès de l'oracle », c'est-à-dire : l'ait consulté. Cela suppose que l'oracle était du domaine des éventualités. Comparer העמיד ל, « placer pour faire quelque chose », dans I Chroniques, XXII, 1. Sur le fond, voir *Meg. Taan.*, ch. VIII, et I Macc., IV, 46.

3. P. ex. Oettli dans le *Kurzgefasster Kommentar* de Strack-Zöckler (Nordlingen, 1889).

ralement que, d'après Josèphe, l'usage de l'oracle s'est continué jusqu'à la période des Maccabées. C'est probablement la vérité : l'oracle a dû disparaître dans la tourmente de la persécution syrienne. Je crois donc qu'on ne fait pas tort à la Michna en disant qu'elle pense à cette époque seulement quand elle déclare qu'il n'y a pas eu d'oracle dans le second Temple. Ainsi, on ne peut pas affirmer que le facteur « oracle » manquait à la « hanoucca » de Néhémie ; il existait encore, au contraire, ou du moins était remplacé par le *hochen*. — Encore moins peut-on soutenir avec M. Büchler qu'à l'époque de Néhémie il n'y avait pas non plus de roi. Néhémie, en sa qualité de gouverneur royal, exerçait justement les fonctions d'un roi. M. Büchler aurait pu tout aussi bien objecter qu'à la « hanoucca » de Néhémie il n'y avait pas de prophète [1] ; mais ce ne serait pas dans l'esprit de la tradition, car dans un autre cas, à propos de la fête de l'offrande du bois, dont nous avons parlé précédemment, la *Meguillat Taanit* (chap. v) mentionne l'intervention des prophètes en faveur de certaines familles [2] et allègue comme preuve deux passages — Néhémie, x, 35, et Ezra, vii, 10 [3] — d'où il résulte qu'on considérait à cette époque et du moins à cette fin Ezra comme le prophète requis et qualifié [4].

Quand une institution est réglée par la tradition, c'est dans l'esprit de la tradition que nous devons chercher à la comprendre. Il ne faut pas entendre par l'oracle, le roi et le prophète autre chose que ce qu'y voyaient les représentants de la tradition. Celle-ci fait preuve en pareille matière d'un grand libéralisme et d'une largeur d'esprit étonnante. C'est ainsi qu'un tanna connu, interprétant la prescription du Deutéronome, xxi, 2, voit dans les « anciens » du texte le Sanhedrin et dans les « juges » le roi et le grand-prêtre [5]. Cette exégèse n'est certes pas de notre goût, mais elle est conforme à l'esprit de la tradition. Ces sortes d'interprétations permettaient d'appliquer une prescription de la Tora malgré le changement des temps et de l'appliquer non seulement

1. Les prophètes Aggée, Zacharie et Malachie, qu'on est habitué à considérer comme les prophètes du second Temple, ne vivaient plus à l'époque de Néhémie.

2. Voir *Revue*, LXXI, 158.

3. Le second verset, en particulier, n'a absolument rien à faire avec l'offrande du bois ; il ne peut donc avoir été cité que pour établir l'autorité prophétique d'Ezra.

4. Au surplus, M. Büchler (p. 63) mentionne plusieurs textes de la littérature rabbinique qui montrent que, dans l'esprit des rabbins, certaines institutions de l'époque du second Temple furent établies par les prophètes. Voir aussi mon article déjà cité, dans la *Revue*, LXVII, 24-39.

5. *Sota*, 45 *a* ; *Sanh.*, 14 *b* ; j. *Sanh.*, i, 18 *a*, l. 46. Cet exemple a été cité par M. Büchler lui-même.

en esprit, mais même à la lettre. A propos d'un fait qui ressemble beaucoup à la dédicace des murs et que la tradition traite certainement comme un pendant, le Talmud donne cette interprétation [1] : « David monta sur l'ordre de Gad » (I Chron., XXI, 19) [2] : c'est le roi et le prophète ; « Salomon commença à construire le Temple de Jérusalem sur le mont Moria, où il lui était apparu » (II Chron., III, 1) [3] : ce sont les *ourim* et *toummim* ; « à son père David » (*ibid.*) : c'est le Sanhedrin. Puis, immédiatement après : « Demande à ton père et il te l'annoncera, à tes anciens et ils te le diront » (Deutér., XXXII, 7) : c'est le chant. — citation qui ne se justifie certainement pas par elle-même. — Enfin : « Derrière eux s'avançait Hochaya et la moitié des princes de Juda » (Néhémie, XII, 32) : ce sont les chœurs (תודות). Cette série d'interprétations doit établir, je crois, que les cérémonies célébrées par Néhémie n'étaient pas quelque chose de nouveau, mais avaient un modèle dans l'histoire ancienne. C'est aussi le but d'une autre citation [4], relative à une autre construction, celle du tabernacle du désert, à propos de laquelle il est dit : « Tout comme je te montre l'aspect de la demeure et de tous ses meubles, ainsi vous ferez » (Exode, XXV, 9) : pour toutes les générations (לדורות), Moïse : c'est le roi et le prophète ; Aron, ce sont les *ourim* et *toummim* ; « réunis soixante-dix hommes d'entre les anciens d'Israël » (Nombres, XI, 16) [5] ; c'est le Sanhedrin. Et de nouveau Deutér., XXXII, 7 : c'est le chant ; Néh., XII, 32 : ce sont les chœurs.

Il résulte, je crois, avec certitude de ces exemples de l'exégèse rabbinique que, d'après les rabbins, le rituel requis pour la « hanoucca » fut entièrement observé au moins à l'époque de Néhémie. C'est cet unique précédent qu'on invoque pour toutes les cérémonies de ce genre, projetées même à l'époque de Moïse et à celle de David. Les facteurs dont on croyait avoir besoin pour la cérémonie étaient toujours là du moment qu'on voulait les avoir. C'étaient toujours les mêmes, puisqu'on ne voulait pas s'écarter du seul modèle qu'on connaissait, celui de Néhémie. Partout où les

1. j. *Sanh.*, I, 19 *b*, l. 33 ; fragmentairement dans j. *Chebouoth*, II, 2, 33 *b*, l. 70.
2. Il s'agit de la construction du Temple sur le mont Moria.
3. Citation inexacte : אלהי ישראל et לו sont ajoutés au texte.
4. j. *Sanh.*, *ibid.* Il en est de même du Babli, *Chebouoth*, 14 *b* en bas ; mais il faut que Rachi dégage la pensée du texte. On doit admirer le génial commentateur, qui, sans citer le Yerouchalmi, qu'il ne connaissait peut-être même pas, a trouvé le véritable sens du passage.
5. Cette citation, qui ne paraît avoir rien à faire ici, veut sans doute dire qu'à Moïse et à Aaron se sont adjoints dès l'origine 70 anciens.

sources laissent voir des divergences apparentes dans le cérémonial, elles se ramènent toujours au même type. La scolie de la *M. T.* ch. VI sur la fête du 7 éloul (voir plus haut) demande la présence du roi, du prophète, du grand-prêtre, de l'oracle, du Sanhedrin, de deux chœurs et du chant ; par rapport à la michna de *Chebouoth*, le grand-prêtre est en surplus, mais il n'est pas douteux que la michna le suppose présent, car c'est lui qui porte l'oracle. Il est singulier que le grand-prêtre ne figure pas en toutes lettres dans Néhémie, XII, 27 et suiv., alors qu'il y avait sûrement un grand-prêtre à cette époque ; de même la présence de l'oracle est passée sous silence. Pourtant la question ne doit pas être résolue par la négative ; Ezra, qui est expressément nommé au verset 36, paraît représenter non seulement le prophète, mais aussi le prêtre. Le grand-prêtre légitime a peut-être été mis de côté de la même manière qu'il l'avait été, d'après VII, 65, à l'époque du « gouverneur » (Zorobabel ?).

Or, les cérémonies que nous connaissons par le livre de Néhémie sont exposées en détail par les trois textes rabbiniques que nous possédons sur ce sujet [1] : « Le tribunal s'avance [2] et deux chœurs (ainsi que tout Israël [3]) derrière lui. » Les mots שתי תודות figuraient déjà dans la phrase précédente de la michna, mais ils ont aussi leur place ici. Seulement la suite de la michna — et il en est de

1. *Chebouoth*, II, T. *Sanhedrin*, III, 4, p. 418 ; *M. T.*, ch. VII. Le texte le plus court est celui de la Michna, comme il convient à un code. La Tossefta se rattache visiblement à la michna de *Sanhedrin*, I, 5, où elle suppose un texte semblable à celui de *Chebouoth*, c'est-à-dire qu'elle se rapporte à un paragraphe qui était conçu à peu près ainsi : « on n'agrandit la ville et les parvis que par le roi, le prophète, l'oracle, le Sanhedrin, les chœurs et le chant ». Sur quoi vient le développement : כיזה צד הן עושין, « comment procède-t-on ? », etc. Dans la *M. T.*, la description suit sans introduction spéciale.

2. M. et T : בית דין מהלכין. Ce verbe au *piel* est tiré des expressions תהלכות et ויכך אחריהם dans Néh., XII, 31, 32. La *M. T.* a à la place : ובית דין מידדין והולכין אחריהם. Le verbe מ[ת]דדין désigne la marche solennelle. Jacob Emden, dans son édition de la *M. T.* (Hambourg, 1757), a déjà pensé au rapprochement avec אדדם de Ps., XLII, 5. Schwarz, *l. c.*, qui a la leçon מודדין, traduit inexactement : le Sanhedrin mesure les distances. — La *M. T.* cite ici le verset de Néh., XII, 32 ; mais on ne voit pas bien comment ce verset indique que le tribunal s'avance, etc. Je crois que ces mots ont été déplacés et qu'ils doivent suivre immédiatement le premier שנאמר : les deux versets doivent prouver seulement la nécessité des deux chœurs et du cantique, à quoi ils se prêtent parfaitement. Il reste étonnant que le verset 38 soit cité avant le verset 32. Ce sont des copistes ignorants qui, voulant avoir un verset pour les deux paragraphes, ont réparti le שנאמר sur deux passages.

3. Les mots וכל ישראל אחריהם ne figurent que dans M, ils manquent dans T et *M. T.* Mais il n'y a aucune raison de les effacer, comme fait Schwarz, car ils conviennent parfaitement au sens.

même dans la Tossefta et dans la *M. T.* — exige que ces deux mots prennent tout à coup un autre sens et désignent ici les deux pains fermentés qui étaient nécessaires au sacrifice d'actions de grâces (*toda*) ; sur ce point la prescription rabbinique dépasse le modèle biblique. Ces deux pains, appelés *todot*, étaient portés, d'après les rabbins, dans la procession. Je suppose — car le texte n'en dit rien — qu'on se représentait ainsi la chose : un pain était porté par l'un des chœurs à l'intérieur de la muraille, l'autre par le second chœur à l'extérieur de cette muraille. Au sujet de ces pains, on ajoute : « celui de l'intérieur est mangé, celui du dehors est brûlé ». Le peuple se rendait ainsi compte que l'espace à l'intérieur de la muraille était consacré et qu'à l'extérieur il était profane. Je pense que les auteurs de la Michna ne pouvaient prescrire cet acte, nullement indiqué dans la Bible, que s'il était de tradition que tel était effectivement l'usage dans les cérémonies de consécration. C'est donc la preuve, une fois de plus, que la prescription rabbinique ne peut pas être une simple théorie.

Dans Néhémie, XII, 43, on rapporte encore que « de grands sacrifices » furent offerts en ce jour. Chose remarquable, la prescription rabbinique n'en dit rien ; la raison en est sans doute qu'on considérait ces sacrifices comme l'expression spontanée de la joie et non comme obligatoires. Je n'ose affirmer que les sacrifices d'actions de grâces (*toda*) devaient les remplacer. La prescription rabbinique ne mentionne pas davantage la « joie » dont il est question dans Néhémie, XII, 27, sans doute parce que c'est un état psychologique qui se produit de lui-même. Par contre, elle ajoute ce détail [1] : « Le cantique de la תודה [2] est avec (accompagnement de) harpes, cithares et cymbales [3] (et a lieu) à chaque coin et à chaque grande pierre [4]

1. Dans une baraïta seulement, conservée dans *Chebouoth*, 15 *b*.

2. Il s'agit évidemment, comme le montre le contexte, du cantique de la *toda* relative à la consécration des murs, et non du cantique de n'importe quel sacrifice de toda. C'est ce que Rachi indique finement par le seul mot שָׁם (« on a dit *là* un cantique »).

3. Les mots בכינורות ובנבלים ובצלצלים correspondent à Néh., XII, 27, sauf que l'ordre des instruments y est différent (מצלתים נבלים ובכנורות) et que les cymbales sont désignées par un autre terme.

4. Il s'agit des grandes pierres encastrées dans la muraille ; comp. les « grandes pierres » dans I Rois, V, 31. Quant au mot פנה, il revient souvent dans le chapitre III de Néhémie et ailleurs ; il désigne certains coudes de la muraille, endroits auxquels on devait mettre de très grandes pierres ; comp. Ps. CXVIII, 22. — M. Schwarz se fait une singulière idée de ce texte ; il croit savoir que cette baraïta veut dire que la muraille, lorsqu'elle fut inaugurée — d'après lui, sous Agrippa I — était encore loin d'être terminée et qu'il y restait sur le sol de gros blocs de pierre et des pierres plus petites servant à l'occlusion (ce que signifierait פנה !).

de Jérusalem, et[1] l'on récite les Psaumes XXX, XCI et III[2]. » Ce sont encore autant de points où la tradition dépasse le modèle biblique : nouvelle preuve, pour moi, que la description de la fête repose sur la réalité.

Au vrai, la prescription rabbinique ne dépend du modèle de Néhémie que pour le cérémonial ; pour tout le reste elle est indépendante. Rien que la notion d'agrandissement de la ville (מוסיפין) est déjà nouvelle, car Jérusalem n'a pas été agrandie du temps de Néhémie ; en tout cas les textes n'en soufflent mot. La mention de l'annexe du parvis (תוספת עזרה) doit correspondre plus sûrement encore à la réalité, car s'il en était autrement, comment la Michna aurait-elle eu l'idée d'en parler ? Il n'est pas possible de soutenir, comme fait M. Schwarz, que la Michna proteste rétrospectivement contre cet agrandissement du parvis ; dans ce cas elle aurait dû dire que l'homme impur qui y pénètre n'a pas besoin d'offrir un sacrifice, parce qu'il foule un espace profane. Elle prescrit au contraire un sacrifice ; elle reconnaît donc la consécration opérée de cet espace. Elle raisonne ainsi (voir Rachi) : la consécration n'a pu avoir lieu qu'avec le concours du Sanhedrin et des autres organes officiels. Bien mieux : la Michna qui parle simultanément de l'agrandissement de la ville et de celui du parvis, doit avoir su parfaitement que la seconde opération est semblable à la première, attendu que la montagne du Temple, sur laquelle est situé le parvis, devait être agrandie ainsi, ce qui ne pouvait se faire qu'au moyen d'aplanissements et de substructions. Or, c'est là une chose qu'il fallait savoir, car elle n'est pas comprise d'elle-même dans la notion d'« agrandissement » du parvis, de même qu'il ne va pas de soi que l'agrandissement de la ville et celui du parvis comportassent l'édification d'une nouvelle muraille, qu'il fallait consacrer. Encore une fois, il doit y avoir eu des traditions particulières à ce sujet.

Est-il donc nécessaire de penser à un moment déterminé auquel Jérusalem aurait été agrandie ? A notre avis, le fait a dû se produire souvent dans une ville comme Jérusalem, qui a connu, à

1. Le mot וארמר introduit une nouvelle phrase ; mais ארמר serait mieux. D'ailleurs nous traduisons le reste librement.

2. Le psaume XXX est intitulé שיר חנכת הבית (voir Rachi). Sur le psaume XCI, digression pour examiner s'il doit s'appeler שיר של נגעים ou שיר של פגעים. Enfin, le psaume III a été choisi parce qu'il y est dit que les ennemis ont raillé Israël, ce qui fut le cas quand Néhémie entreprit de reconstruire les murs de Jérusalem (voir Rachi).

l'époque du second Temple, tant de vicissitudes et dont la population s'est si considérablement accrue ; nous allons en voir deux exemples se rapportant au Mont des Oliviers. Néanmoins, Graetz, Büchler et Schwarz cherchent à déterminer une date précise pour les relations existantes. Graetz et Schwarz rapportent l'anniversaire du 7 éloul dans la *Meguillath Taanith* — nous en avons parlé au chap. I de ces études [1] — à des faits contemporains d'Agrippa I : un terrain situé au nord du Temple et par la suite toute la colline de Bezétha furent annexés à la ville, sur quoi le roi entoura le nouveau quartier d'une muraille, celle qui est dénommée la troisième muraille. C'est au même événement que M. Schwarz rapporte la prescription de la michna et de la tossefta de *Sanhedrin*, et il écrit sans broncher : « Aucun homme de bon sens ne peut douter, ne fût-ce qu'un instant, qu'il s'agisse ici de la troisième muraille de la ville, construite par Agrippa I. » Eh bien, je suis l'homme qui, nonobstant ce verdict, me permets de contester la thèse. M. Büchler est plus prudent : comme nos textes mentionnent un roi participant à la cérémonie de la consécration et que Josèphe prête à Agrippa II le projet de surveiller ce qui se passait dans le Temple du haut d'une muraille nouvellement construite (*Antiq.*, XX, VIII, 1 ; § 189), il pense à ce dernier roi [2], mais seulement sur le ton d'un savant cherchant la vérité et envisageant une hypothèse possible.

Si l'on voulait absolument s'arrêter à une date précise, je pencherais pour le règne d'Hérode le Grand en ce qui concerne la michna de *Sanhedrin* et celle de *Chebouoth*, car ces deux textes donnent l'impression que l'essentiel pour eux est l'agrandissement du parvis, opération qui suppose d'ailleurs une rectification de la muraille. Or, l'on sait qu'Hérode a rebâti le Temple dans la dix-huitième année de son règne (20-19 avant) [3] et il est aussi question à ce propos des parvis : Josèphe précise que leur construction a duré huit ans et que celle du Temple proprement dit en a pris un et demi (*Antiq.*, XV, XI, 5-6 ; § 420-1) ; on ne sait d'ailleurs pas si le premier chiffre exprime le total ou doit s'ajouter au second. L'historien note aussi expressément que l'aire du Temple s'est trouvée agrandie par les constructions d'Hérode (*ibid.*, XV, XI, 1 ; § 380). Si l'on ajoute qu'une grande fête fut célébrée après l'achèvement des travaux, fête qui coïncida par hasard — ou à dessein ? — avec

1. *Revue des Études juives*, LXXI, 161.
2. Pour le premier point, il pense aussi à Agrippa I.
3. Derenbourg, p. 152-154 ; Schürer, I, 369 et 392.

l'anniversaire de l'avènement d'Hérode au trône (*ibid.*, XV, XI, 6 ; § 423), on devra convenir qu'aucun fait ne remplit mieux les conditions de la michna. Les savants précédemment cités peuvent tout au plus invoquer la construction d'une muraille, mais non celle du parvis, alors que c'est celui-ci, nous l'avons déjà remarqué, qui paraît constituer l'élément le plus important pour la tradition ; elle envisage même à ce propos l'agrandissement du Temple [1]. Pourquoi n'existerait-il aucune tradition rabbinique de ce temps? Les Hillel et les Chammaï y vivaient pourtant! Nous possédons même des traditions rabbiniques sur la marche des travaux (par exemple, *Edouyoth*, VIII, 6) et tout le traité de *Middoth* n'est qu'une description du Temple d'Hérode.

M. Büchler, qui incline à ne voir dans toute la prescription rabbinique qu'une pure théorie, a fait une observation aussi ingénieuse que vraisemblable : « Dans l'énumération de la michna [de *Sanhedrin*, I, 5], on est tenté de penser à une influence romaine. Le droit romain examine, en effet, les questions de savoir qui est qualifié pour reculer le *pomerium*, c'est-à-dire pour modifier le cours de l'enceinte de la ville [2], qui décide de la guerre et de la paix [3], nomme les magistrats, etc. A vrai dire, ces questions se posent d'elles-mêmes dans tout État vivant, mais justement, depuis l'établissement de la domination romaine en Judée, les Juifs n'en avaient un que dans une mesure très limitée et c'est seulement sous le règne d'Agrippa I que certaines des questions envisagées ici avaient une base dans la réalité. » J'ai adopté, moi aussi, cette opinion pour le *pomerium* [4] et je la tiens encore pour vraisemblable. Mais l'autre remarque de M. Büchler — à savoir que la Judée était sous la domination romaine — ne me paraît pas pertinente : la question de souveraineté n'est pas en cause ici ; il suffisait aux rabbins de s'inspirer de leur amour de Jérusalem pour reconnaître à la Ville sainte des prérogatives dont Rome leur four-

1. j. *Sanh.*, I, 19 *b*, l. 60 : בקשו להוסיף על היכל כמה (c'est ainsi qu'il faut couper) : si l'on veut ajouter au Temple מוסיפים בשתי הלחם, on ajoute [ce qu'il faut des deux pains du sacrifice d'actions de grâces. A noter aussi la précision de la Tossefta : les deux תודות dont il est question s'entendent בלחמן, sous forme de pains, non בבשרן, sous forme de chair ; c'est-à-dire qu'on prend seulement pour la procession du pain, non de la chair. Encore un détail qui ne peut provenir que de la pratique.

2. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, II, I (3e éd., 1887), 738.

3. *Ibid.*, 739.

4. Je l'ai indiquée en quelques mots dans mon *The Mishnah Treatise Sanhedrin*, p. 37 (Leyde, 1909, dans les *Semitic Study Series* édited by R. J. H. Gottheil and Morris Jastrow, XI).

nissait le modèle [1]. Cette conclusion ne change rien à notre thèse que l'ordre des cérémonies de la consécration a pour prototype le rituel suivi sous Néhémie.

III

L'AGRANDISSEMENT DE LA VILLE PAR DES PARTIES DU MONT DES OLIVIERS

Nous avons déjà noté à plusieurs reprises que les sources rabbiniques contiennent une relation d'après laquelle la ville de Jérusalem fut agrandie par l'incorporation de deux terrains du Mont des Oliviers. Cette relation s'est conservée dans quatre recensions : la scolie de *Meguillath Taanith*, ch. VI, la baraïta de *Chebouoth*, 16 *a*, la Tossefta de *Sanhedrin*, III, 4 (p. 418), enfin le Yerouchalmi de *Sanhedrin*, I, 19 *b* (nous désignerons dans la suite ces quatre textes par les lettres MT, B, T et Y). Graetz [2] a reconnu, avec son intuition, que ces textes recèlent à n'en pas douter les données d'un fait historique et, conformément à cette vue, il en a soumis les termes à une revision critique [3]. J'adopte dans l'ensemble son texte, tout en me permettant quelques divergences, mais je réserve ma liberté de jugement dans la question historique.

Comme Graetz, je prends pour base MT, ajoutant en note les variantes intéressantes de B, T et Y. Afin de simplifier, je donne de suite la traduction. L'auteur est Abba Saül, tanna réputé pour sa connaissance de Jérusalem et du Temple. Sa tradition est insérée, dans nos textes, après la phrase sur la consécration de la muraille avec le cérémonial que nous venons d'examiner ; mais elle a une valeur indépendante [4] et il n'y a aucune raison d'admettre qu'il discute avec le « premier » tanna [5].

« Abba Saül dit : Deux « coupures de terrain [6] » existaient sur

1. J'ai longuement développé cette idée dans mon *Kadmoniyoth ha-Talmud*, au chapitre des « privilèges de Jérusalem » ; j'y renvoie le lecteur.

2. Dans la Note 22, intitulée « Le faubourg de Bézétha ».

3. Il est suivi en gros par M. Schwarz, mais celui-ci adopte un autre texte, que je n'admets pas. M. Büchler (*l. c.*, p. 60) cite les textes sans les corriger.

4. Graetz la considère aussi comme telle.

5. Comme le croit Schwarz, péchant contre la méthode.

6. בצעין. Variantes : ביצועין (T), ביצעין (B) ; בצעים (Manuscrit de Munich et *Arouch*). Cette dernière leçon est la bonne. Le בצים de Y ou le ביצים de MT est sans doute la même chose, sauf que la gutturale est « syncopée » (Graetz), disons plutôt contractée. L'étymologie du mot, ignorée par Ben Jehuda, *Thesaurus*, p. 587, n'est pas douteuse : c'est l'hébreu biblique בצע, בצע, briser, blesser. Comparer aussi

le Mont des Oliviers [1], l'une en haut, l'autre en bas ; la première a été consacrée par tous ces (organes) [2], mais la seconde n'a été consacrée que par les gens de la Gola [3], sans roi et sans « oracle [4] ». Celle du bas, dont la sainteté était complète [5], — les *habérim* et les *am-ha-aretz* y entraient [6] et y mangeaient les « saintetés

l'araméen בזע (nombreux textes dans Levy, I, 208), employé principalement dans l'agada qui explique בצע אמרתו (Lament., II, 17) par « Dieu a déchiré sa pourpre ». Plus caractéristique encore est le pluriel araméen ביזעי dans *B. B.*, 74 *a*, et *Nombres r.*, XVIII, 20, où il est question de l'excavation dans laquelle ont été précipités Coré et ses partisans. Cette grande crevasse est comparable à notre בצע du Mont des Oliviers (voir plus loin) et, chose curieuse, on parle aussi de *deux* crevasses à propos de Coré. Dans *B. B.*, 74 *a*, et dans *Sanh.*, 110 *a*, l'*Arouch* lit d'ailleurs תרי ביזי, avec la contraction de la gutturale comme dans ביצים. Dans la même histoire de Coré, l'*Arouch*, éd. princ., a : « j'allai et je vis une « fente » (ההיא ביזתא) d'où la fumée s'élevait » ; ici ביזתא est exactement l'original de Βεζεθά ou Bézétha, comme nous le comprenons (voir plus loin). Malgré ces faits pourtant clairs, les lexicographes se trompent dans l'explication de בצעין parce qu'ils rapprochent ce mot de בצעי המים (*Sabbat*, 31 *a*), qui équivaudrait à בְּצָה, et le traduisent en conséquence par « Teich » (Levy), « Wasserbehältnis » (Kohut), « réservoir » (Jastrow), « mare, pool » (Ben Jehuda), ce qui est tout à fait inexact ; en particulier, les mots comme « réservoir » éveillent l'idée fausse qu'il y avait sur le Mont des Oliviers des réservoirs d'eaux pour des besoins rituels. Sur le rapport avec בזק, voir plus loin.

1. הר המשחה. Tel est le texte, correct, de MT et de B, tandis que Y a le mot vague שם et que T donne ירושלים. Graetz et Büchler acceptent avec raison la leçon « Mont des Oliviers », Schwarz est seul à préférer la leçon « Jérusalem ».

2. Enumérés précédemment. Dans tous les textes, ils étaient énumérés antérieurement.

3. Je lis dans MT בני גולה[ב]; comp. בעולי גולה de B. Dans T et Y, on a des propositions distinctes : respectivement כשעלו בני הגולה (Graetz cite inexactement כשעלו מן הגולה) et בעליתן מן הגולה. Sur le sens de Gola, voir plus haut, *Revue*, LXXI, 151, n. 4.

4. Dans la Tossefta, éd. Zuckermandel : שלא באורים שלא בתומים.

5. C'est-à-dire qui avait été consacrée suivant le rite. Contrairement à MT, qui a התחתונה שלא היתה וכו', les trois autres textes ont la forme positive : B a שהיתה קדושתה גמורה ; de même T. Quant à Y, il a seulement לפיכך וכו', « c'est pourquoi, dans celle d'en bas, les gens du peuple mangeaient, etc. » ; en revanche, Y a auparavant une phrase correspondante, qu'il faut ainsi corriger : שתי בצים היו שם [תחתונה ועליונה] התחתונה [קדושתה גמורה] והעליונה אין קדושתה גמורה.

6. נכנסין. Comp. הנכנס לעזרה dans *Chebouoth*, II, 2. Le sens est qu'ils y campaient pendant leur séjour à Jérusalem, particulièrement aux fêtes de pèlerinage. Graetz interprète inexactement : « le mot נכנסין ici et dans les autres passages signifie que ceux qui demeuraient hors de Jérusalem se rendaient, pour la consommation de la pâque et de la seconde dîme, dans la ville intérieure afin d'accomplir leur devoir. Ensuite, ils retournaient dans leurs demeures hors de la ville ou des murs ». Après quoi Graetz s'étend sur l'exemple de Jésus. Mais le verbe נכנסין ne se rapporte pas ici à l'entrée dans la ville intérieure, il désigne le séjour dans les בצעין eux-mêmes. On veut seulement indiquer pourquoi il avait fallu consacrer ce terrain et déterminer si l'on pouvait y consommer des saintetés légères et la seconde dîme. — Les חברים, « compagnons », appartenaient à une société particulière; ils

légères[1] » et à plus forte raison la seconde dîme[2]; dans celle du haut[3], les *habérim* y entraient[4], mais n'y mangeaient ni saintetés légères, ni seconde dîme[5]. Mais pourquoi ne l'a-t-on pas consacrée[6]? Parce que c'était l'endroit découvert[7] de Jérusalem [et la ville pouvait facilement être prise de ce côté][8] (et l'on y portait toutes les ordures de Jérusalem)[9]. — Et lorsqu'on eut achevé de la construire (la muraille), on fit de ce jour une fête[10] ».

se distinguaient surtout par leur grande rigueur en matière de pureté lévitique et de consommation des choses saintes. Les עמי הארץ s'opposent aux חברים. Sur cette question, voir A. Büchler, *Der galiläische Am ha-Ares des zweiten Jahrhunderts*, Vienne, 1906.

1. קדשים קלים, telles que תודה, איל נזיר, שלמים, בכור, מעשר, פסח; voir *Zebahim*, v, 6-8. A l'exception de בכור, qui n'était consommé que par les prêtres, ces sacrifices pouvaient être mangés « dans toute la ville » et « par tout homme » (à proprement parler par ceux qui les offraient). La différence avec les « saintetés graves » consiste en ces deux points et quelques autres détails (voir la michna citée); ces saintetés graves étaient consommées לפנים מן הקלעים, c'est-à-dire dans l'enceinte du Temple et naturellement par les prêtres seulement.

2. Nos quatre textes diffèrent beaucoup sur les consommations permises ou non; ainsi B a ici אבל לא מעשר שני, ce qui est inexact. Nous ne nous arrêterons pas à cette question purement halachique, pour laquelle nous renvoyons à Graetz et à Schwarz.

3. M : תחתונה; lire avec les trois autres textes : עליונה.

4. Dans T et dans Y, נכנסים manque dans le second cas comme dans le premier; on y lit seulement אוכלים בה ou אוכלים שם. Ce שם de Y doit être cause de ce que les copistes ont écrit tout au début שתי בצים היו שם, au lieu de désigner l'endroit.

5. Lire dans Y : אוכלים שם ק"ק ומ"ש [אין] וחבירים.

6. MT : קדשה; lire : קדשוה.

7. תורפה של ירושלים; plus précis dans Y : מפני שהיתה תורפת ירושלים שם והיתה יכולה ליכבש משם. On voit aussi par Y que le mot est à l'état absolu תורפה, et non תורף, comme le feraient croire MT, B et T (avec תורפה, il faudrait תורפתה של יר'). Sur le fond, voir Levy, Kohut et Jastrow, qui réunissent les notions connexes et rappellent justement la métaphore biblique ערות הארץ. Mais les lexicographes n'ont pas remarqué que, dans MT (ולשם היו מוציאין כל תורפות של יר'), le mot תורפה est employé dans un autre sens, celui d'ordures, immondices, sens qui convient parfaitement au mot. Néanmoins, cette phrase de MT ne peut pas être authentique; elle trahit une main postérieure et doit être mise à côté du fameux זה מקום הקראים עכשו dans *M. T.*, ch. II, sur quoi on peut voir Graetz, p. 561, et d'autres.

8. J'ai pris cette phrase de B, T et Y; seule, elle convient ici. Sur le fond, voir plus loin.

9. Voir la note 7. On sait qu'il y a à Jérusalem de grandes étendues dont l'ancienne structure géologique ne peut pas être reconnue à cause des grosses couches d'immondices et de décombres qu'on y a jetées depuis des siècles et qu'on y jette encore.

10. Cette phrase ne se lit que dans MT; elle y est nécessaire à cause de l'ordre des anniversaires et se rapporte à la construction de la muraille. Elle ne figure pas dans les trois autres textes.

Nous allons d'abord examiner ce qui est nécessaire à l'intelligence du texte, réservant pour la fin la question topographique. D'abord, à quelle époque eut lieu cet agrandissement de la ville? M. Büchler écrit : « Abba Saül connaît deux extensions de Jérusalem ; il place l'une à l'époque des rois et l'autre au retour de l'exil de Babylone ». En quoi M. Büchler « étend » l'opinion d'Abba Saül, car celui-ci n'indique ni l'époque des rois, ni aucune autre. M. Büchler n'en est venu à cette idée que parce qu'il croit que les organes nécessaires, le roi et l'« oracle », existaient seulement à l'époque des rois ; or, nous avons déjà réfuté cette opinion. D'après tout le caractère de la littérature talmudique, Abba Saül a en vue, ici aussi, un événement de l'époque du second Temple, au plus tôt du temps de Néhémie, alors que le « roi » et l'« oracle » existaient encore, comme nous l'avons montré. Nous ne connaissons pas la cause immédiate du rattachement du terrain en question à la ville ; on peut croire qu'il eut lieu sous la pression des circonstances. On ne doit pas considérer seulement qu'à l'époque de Néhémie la ville était faiblement peuplée, car il ne s'agit pas de la population sédentaire, mais des pèlerins, et ceux-ci doivent avoir été très nombreux, attendu que la Babylonie déversait ses masses dans la Ville sainte et que, dans l'essor de l'État renaissant, le pèlerinage à Jérusalem devait être fidèlement observé.

Quant à la seconde phrase, celle qui raconte le rattachement de la partie *supérieure* du Mont des Oliviers, elle doit, d'après la méthode que nous suivons, être prise à la lettre et signifier ceci : les Judéens de la Gola l'ont rattachée à la ville, mais sans cérémonial, ce qui avait les conséquences indiquées pour la consommation des sacrifices. Qu'on le remarque bien, les textes ne disent pas que le cérémonial n'a pas *pu* être observé, par exemple parce qu'il n'y avait ni roi ni « oracle », car alors la phrase « pourquoi ne l'a-t-on pas consacrée? » n'aurait aucun sens[1], ou du moins il aurait fallu marquer expressément l'absence des organes nécessaires[2], ce qui aurait constitué la meilleure réponse. Mais la ques-

1. La relation portant déjà שלא במלך שלא באורים ותומים, il n'y a plus de place pour la question. Graetz dit quelque chose d'analogue (p. 776) : « on demande naïvement... la réponse est plus sage que la question » ; mais je raisonne autrement.

2. C'est ce que fait effectivement B, où la réponse est שאין מוסיפין, etc. Mais la double question, une fois sous la forme négative (מפני מה לא קדשוה), l'autre fois sous la forme positive (ולמה קדשוה) trahit un texte corrompu. Graetz a malheureusement donné la préférence à la forme positive (p. 775-6) et a ainsi méconnu tout le sens du passage, comme nous le montrerons. Les trois autres textes n'ont que la question négative, qui est la seule correcte.

tion n'est pas posée ainsi ; on constate simplement le fait que ceux de la Gola ont annexé la partie supérieure de la colline de leur propre autorité, pour ainsi dire, sans avoir le consentement des organes qualifiés. Le fait a pu se produire soit dès le temps de Néhémie, soit une ou deux générations après. En tout cas, la mesure avait été prise sous l'empire d'une nécessité : le manque de place, de plus en plus sensible. Dans ces conditions, la question « pourquoi ne l'a-t on pas consacrée? » est légitime et n'a pas besoin d'être dictée par la naïveté ou l'amour de la dialectique.

La réponse donnée à cette question est de nature à enrichir considérablement ce que nous savons de la topographie de Jérusalem. Ainsi donc, la partie du haut n'a pas été consacrée parce qu'elle formait le côté faible de la ville, qui aurait pu facilement être prise de ce côté. Ne pas entourer un quartier d'une muraille, c'est-à-dire ne pas le comprendre dans le territoire de la ville, parce qu'il serait exposé aux attaques de l'ennemi qui pourrait s'en emparer facilement et mettre ainsi en péril la ville tout entière, c'est là un fait qui s'observe dans l'histoire de beaucoup de cités et qui doit être apprécié à sa valeur. Ce sont souvent des considérations stratégiques qui sont en jeu : on craint que le quartier en question ne puisse pas être défendu militairement et pour cette raison la population qui s'y est établie ne doit pas se considérer comme domiciliée définitivement. Il arrive fréquemment dans les guerres que certains quartiers moins importants, surtout ceux qui sont situés devant l'enceinte, sont abattus, « rasés » (c'est le terme technique), pour ne pas offrir de couverture à l'ennemi et laisser le terrain libre à l'organisation de la défense. Un cas analogue est prévu par les rabbins, à savoir dans la michna de *Baba batra*, II, 7, où c'est justement Abba Saül qui recommande l'abatage des arbres dans le pourtour de la ville.

Donc, à la question[1] pourquoi la partie supérieure de la colline n'a pas été consacrée, c'est-à-dire annexée à la ville par les autorités religieuses compétentes, on répond très justement qu'on ne voulait pas comprendre dans la ville ce côté faible de Jérusalem. On voit que ce point n'a rien à faire avec l'aspect halachique de la question, qui avait dominé dans le paragraphe précédent, et nous n'en aimons que davantage la réponse, car elle nous permet de reconnaître que c'est un état de choses réel qui nous est rapporté.

1. Cette question avec ce qui suit peut encore appartenir à Abba Saül lui-même ; mais il se peut aussi que ce soit le rédacteur de la baraïta qui parle pour son propre compte.

En effet, l'ennemi s'approchait habituellement de Jérusalem par le nord, comme le fit en dernier lieu Titus, et Graetz développe à merveille cette circonstance[1]. Il est d'autant plus regrettable que Graetz[2] ait méconnu la simplicité des faits; prenant les choses à rebours, il affirme que ce quartier a été entouré d'une muraille à cause précisément de sa faiblesse, mais que, la muraille n'ayant pas été terminée[3], elle n'a pas été pour cette raison consacrée[4]. M. Schwarz, par contre, écrit : « C'est justement parce que le danger venait du nord, justement parce que la ville était le moins bien défendue de ce côté, qu'on a cherché à donner en attendant à la nouvelle muraille, non encore achevée, par la consécration religieuse, ce qui lui manquait provisoirement en fait de force naturelle. » Quelle idée fantastique et combien peu politique! Et tout cela pour une relation aussi simple, aussi sobre, qui ne note qu'une considération stratégique, la facilité que la ville offrait de ce côté à l'attaque (נוחה ליכבש משם)!

(*A suivre.*)

SAMUEL KRAUSS.

1. Voir plus loin, à propos des « échoppes » (חנויות).

2. M. Schwarz le seconde en cela, mais en y ajoutant des exagérations et des affirmations insoutenables.

3. Graetz parle ainsi parce qu'il considère l'agrandissement de la ville rapporté dans la source rabbinique comme identique avec l'annexion, racontée par Josèphe, de la colline dite de Bezétha, autour de laquelle la muraille projetée par Agrippa I ne put être achevée à cause de l'opposition des Romains.

4. Rien ne prouve que l'agrandissement de la ville dût être marqué par une muraille — bien qu'en règle générale il pût en être ainsi — et moins encore que la consécration dût être supprimée quand la muraille n'était pas achevée. Par exemple, l'annexe de l'Azara (תוספת עזרה) était-elle nécessairement entourée d'une muraille? Et si la muraille n'était pas terminée, ne la consacrait-on pas?

LE YIDISCH ALSACIEN-LORRAIN

DEUXIÈME PARTIE

Recueil de mots, locutions et dictons particuliers aux Israélites d'Alsace et de Lorraine

(SUITE ET FIN [1])

A

Ablerne, répéter entre officiants et choristes des chants synagogaux.

Âch recht, terme d'acquiescement : bien, soit!

Âgé. *Die Âgé greïsser wie der Magé,* les yeux plus gros que l'estomac : raillerie à l'adresse du goulu qui ne peut plus manger.

Almemer, tribune de l'officiant à la synagogue (de l'arabe *al minbar*).

Anbeisse, rompre le jeûne.

Anderle-banderle, diminutif fantaisiste de *einander-beinander*, ensemble, l'un valant l'autre.

Angemachts, mélange de graisse et d'huile.

Anstelle, gronder, protester violemment. Part. passé : angstellt, avoir fait une chose indue. *Was hot er angstellt*, qu'a-t-il fait de mal?

A se, de soi. Locution latine surtout employée quand on parle d'un mal survenu sans cause apparente. *S'ess von A se komme,* c'est venu tout seul, spontanément. On appelle aussi A se un clou, un furoncle. *An Ase ess ka Mâsse, mit eme Gschwer* (pour Geschwür) *ess ebs dermehr,* un clou n'est pas une affaire, un abcès, c'est plus sérieux.

Aushebe, 1° sortir la Loi du Tabernacle, 2° sortir du four les aliments qui y ont cuit du vendredi au samedi.

1. Voir *Revue des Etudes Juives*, t. LXX, p. 180 ; t. LXXI, p. 66 et 165.

B

Balwire (pour *barbiren*), se faire ou se faire faire la barbe avec des ciseaux.

Bar habedig, nu-tête. *Habedig* vient de *Haube*, coiffe, bonnet.

Bart. *An mei'm Bart sollscht du net lerne schere,* ce n'est pas après ma barbe que tu dois apprendre à barbifier.

Baubel, un niais.

Bauen. *Bauet gut,* construisez bien, souhait formulé aux approches de Pâque, voulant dire : chantez joyeusement le chant traditionnel de la veillée de Pâque, où l'on célèbre la reconstruction du Temple de Jérusalem.

Begâschtig, honteusement, petitement.

Begobt, mal loti, de *begabt*, pourvu.

Behelfer, aide ou suppléant de 'Hazan ou d'instituteur.

Bekrâse, tracer des cercles autour de la nouvelle accouchée en faisant tournoyer au-dessus de sa tête un couteau qu'on mettra ensuite sous son chevet. Cette opération a pour but de protéger l'accouchée contre les maléfices dont la menace Lilith, le démon femelle, ennemi de la race humaine.

Bensche, bénir (étym. : *benedicere*), 1° bénir les enfants, principalement à l'occasion des fêtes religieuses ; 2° réciter les Grâces après le repas. *Mezumon-bensche,* réciter les Grâces en commun, un des convives les disant à haute voix en son nom et au nom de tous les autres. *Net gebenscht un net gedocht sollsch du sein.* Que tu ne sois ni béni, ni même mentionné !

B'schau, entrevue matrimoniale.

B'seïe, examiner minutieusement, en les posant sur une surface noire et chauffée, légumes et fruits secs pour s'assurer qu'il ne s'en échappe pas des cirons, auquel cas ces produits seraient *tréfa,* c'est-à-dire rituellement impropres à l'alimentation.

Beschreie, appeler le mauvais sort sur quelqu'un, plus particulièrement sur les enfants en parlant de leur beauté ou de leur intelligence. Pour parer à ce danger, la croyance populaire conseille de se hâter d'ajouter : *unbeschrie, unberufe,* c'est-à-dire non signalé au mauvais sort.

Besser. *Besser der Mage versprenge as Gottes Gab' verachte,* mieux vaut crever l'estomac que de dédaigner le don de Dieu : se dit ironiquement de quelqu'un qui, quoique rassasié, continue de manger sous prétexte de ne rien laisser se perdre.

Beyidischlich, pieusement, selon la tradition juive.

Blätte, feuilles, bons, remis aux pauvres de passage, leur donnant droit d'être nourris par la personne nommément désignée sur ces

bons. *Blätte Geld*, argent remplaçant ces bons. Selon certains, le mot, orthogr. *Blette* ou *Plette*, viendrait du français « billet ».

Branntwein, litt. : eau-de-vie, réception chez les parents d'une fiancée, le premier samedi qui suit les fiançailles et où il est d'usage de servir eaux-de-vie, liqueurs, etc.

Brater Fuss, pied large : attribué au Schadchan ou courtier en mariage qui, pour supporter les rebuffades et les humiliations auxquelles son métier l'expose, doit avoir le pied large, de manière à se laisser marcher dessus.

Bügerliss, de Büg, paleron. Jeu de noix populaire, où le *büg* représente ce qu'est l'atout dans les jeux de cartes.

Bundel, tripes farcies.

Butter. *Er hot Butter of'm Kopf*, il a du beurre sur la tête; il n'est pas sans reproche, donc il court risque de fondre comme beurre au soleil.

D

Deiter, main, généralement d'argent, avec l'index étendu, qui sert à l'officiant à suivre le texte pendant la lecture de la Loi.

Del, enterrement non juif. Vient probablement du français : deuil.

Dôse, s'assoupir. Cp. l'anglais *drowse*, qui a le même sens.

Dowel, liard. *Er iss ka Dowel wert*, il ne vaut pas un liard.

Dreck, boue. *Er macht Dreck unter'm Lahme*, il mêle de la boue à la terre glaise, il embrouille tout.

Dreizeïe. *Loss dreizeïe g'rad sein* (pour n'avoir pas de discussion), admettez que treize est un nombre pair.

E

Eï (avec prononciation nasale), interjection avertissant qu'on est en prière et que l'on ne peut s'interrompre pour parler. Probablement de l'hébreu אֵין *eïn*, point, je ne puis parler.

Einhebe, rentrer la Loi au Tabernacle.

Einkâfe (*sich*), payer le droit d'entrée dans une confrérie.

Eisig (Isaac). *Der alt Eisig word tänserig*, le vieil Isaac prend goût à la danse : se dit d'un vieux qui se rend grotesque par une attitude légère.

Erzünde, allumer, mot exclusivement employé pour l'allumage de la lampe du sabbat; dans tous les autres cas, l'on dira : anzünde.

Ette, père (mot de l'ancien-haut-allemand, v. Dict. de Grimm). *Etteleb*, appel au père, présent ou absent, dans un moment d'anxiété.

F

Flechte, natter les cheveux de la fiancée avant qu'elle soit conduite sous le dais nuptial. Ces cheveux nattés, puis recouverts d'une coiffe, suivant un usage traditionnel, ne devaient plus paraître au jour. On disait des matrones, qui se faisaient un pieux devoir de donner leurs soins à cette coiffure, qu'elles allaient *zum Flechte*, au natter.

Flaschtig, carné, gras, se dit des aliments où il entre de la viande et aussi des ustensiles à l'usage de ces aliments. S'oppose à *milchtig*, v. ce mot.

For-esse, sorte de sauce épaisse accompagnant viandes, mou, etc.

Frâle, grand'mère.

Frimsel, nouilles et *Frimselich*, vermicelles. C'est de ce mot français que les deux mots allemands paraissent dériver.

Frimsel Supp', soupe aux vermicelles. *Er hot schon menkmaul Frimsel Supp' gesse*, il a déjà maintes fois mangé de la soupe aux vermicelles : se dit du candidat malheureux aux fiançailles, la soupe aux vermicelles étant le potage de choix qu'on ne manque guère de servir aux repas des fiançailles et même aux repas donnés à l'occasion de simples entrevues matrimoniales.

G

Gäns. *Die Gäns kenne doch lebe wenn sie nit geschecht sin,* les oies pourront vivre même si elles ne sont pas saignées : propos paradoxal signifiant qu'il est inutile de se mêler à une affaire qui marche bien sans intervention étrangère.

Gaul. *Im a geschenkte Gaul lugt mer net in's Maul*, à cheval donné on ne regarde pas à la bouche pour voir s'il a des dents. En français, on dit : regarder à la bride.

Garküch, restaurant israélite.

Gebe. *Ich Geb mir, ich nehm mir.* Je m'en donne, je m'en retire. Je m'avantage, je sais aussi me priver.

Gèch, vif, prompt à se fâcher. Abrégé probablement de *geschwind.*

Gedominaschtuss, supériorité, prédominance. Etym. probable : le latin dominationem. *Er hot sich a Gedominaschtuss drof,* il s'attribue une supériorité, il s'en croit là-dessus.

Gefüllter Mage, estomac farci.

Gehäng, le mou.

Genug. *Genug for a Maul*, assez pour une fois : réponse que, par prudence ou discrétion quelque peu superstitieuse, l'on fait à celui qui offre de vous servir encore à manger ; assez pour une fois, et non assez tout court, ce qui semblerait dire qu'on a mangé assez pour toujours.

G'riebes pour *Geriebenes*, pâte râpée.

Gesetzt Esse, aliments cuits au four du vendredi au samedi.

Gevatter, parrain. Fém. : *Gevatterin*, marraine. Par parrain, on entend l'homme qui tient l'enfant pour la circoncision et par marraine la femme qui apporte l'enfant.

Gevatterle, filleul.

Gevatterschaft, parrainage.

Glühe, faire rougir au feu les ustensiles de ménage en fer pour en modifier l'emploi ou le rétablir suivant les prescriptions religieuses.

Goldig, d'or. *Bekommsch a goldig Nichsle im a goldig Büchsle*, tu auras un petit rien d'or dans une petite boîte d'or : promesse pompeuse d'un cadeau sans valeur.

Gott. *Gott soll behüte!* Que Dieu nous protège! *In Gott's Name ofsteï*, se lever pour l'amour de Dieu : se lever de bon matin pour se rendre à l'office le lendemain de Kippour comme pendant les Seli'hauss ou jours de pénitence qui précèdent, de manière à désarmer Satan qui, sans cela, dénoncerait devant Dieu une piété manifestée seulement jusqu'au jour de pardon et faisant place ensuite à l'indifférence coutumière.

Greis, erreur d'orthographe.

Gut. *Von ebs gut's kommt nichs beïses*, de quelque chose de bien ne peut venir de mal. *Gut-Ort*, le bon endroit : le cimetière.

H

Haï (Heu). *Bring Haï herunter wu kans iss*, descendre du foin quand il n'y en a pas; analogue au dicton : où il n'y a rien, le roi perd ses droits. A citer à ce propos la facétie : *Itzik, bring Haï herunter. — S'ess kans drobe. — Bring doch herunter!* Isaac, descends du foin! — Il n'y en a pas. — Descends-en tout de même..., allusion à ceux qui s'opiniâtrent à demander l'impossible.

Hâlig. *Hâligi Schmaria* ou *Schnaria*, forme travestie de *heilige Maria*, sainte Marie.

Halsband, collier fait d'un ruban où s'attachent monnaies et médailles précieuses; breloque porte-bonheur et que l'on met au cou d'un enfant le jour de la circoncision et de la Haulekreisch. (V. ce mot ci-après.)

Hâm (Heim). *Geï hâm un loss dich wäsche*, rentre chez toi et fais-toi laver : se dit pour signifier à un fâcheux qu'on renonce à continuer la conversation avec lui.

Hâmführung, conduite à domicile que font à la nouvelle mariée ses parentes et amies, le samedi qui suit le mariage.

Harle, grand-père; *Oberharle,* arrière-grand-père.

Harriet (pour Herr Gott), Seigneur Dieu, *Unser lieber Harriet*, notre cher Seigneur Dieu.

Haub. *Brât' Haub*, toque plate de rabbin ou de ministre-officiant.

Haüfliss (de Haufe, tas), jeu de noix en plein air. Ce jeu consiste à abattre une noix placée sur trois autres disposées en triangle, formant un Haüflé ou petit tas, au moyen d'une noix lancée de loin.

Haulekreisch ou **Haulagraüch,** cérémonie qui réunit les enfants autour du berceau d'un nouveau-né, le troisième ou le quatrième samedi de sa naissance, pour lui donner son nom. A cet effet, les enfants, après la récitation de certaines prières que l'un des assistants leur fait faire, soulèvent par trois fois le berceau, proclamant à chaque fois : Haulekreisch ou Haulagraüch, le petit enfant s'appellera de tel ou tel nom, après quoi il leur est distribué fruits et friandises. L'étymologie, comme l'orthographe, et par suite le sens précis de ce terme, sont incertains. D'après M. Güdemann (*Geschichte des Erziehungswesens*, etc., III, p. 104 et s.), qui orthographie le mot *Hollekreisch*, le premier élément viendrait, sinon de l'hébreu *haul*, profane, de l'allemand *hold* ou *holde*, beau, aimable, et l'expression signifierait « acclamation de bienvenue au nouveau-né ». Selon d'autres, le premier mot viendrait de *heilig*, saint : *hâlig Geraüch* ou *hâlig kreisch* signifierait cri, tumulte sacré. Toutefois, la transcription hébraïque הול קריש, qu'on trouve dès le xve siècle, favorise plutôt la première hypothèse. A la demande : quel âge peut avoir un tel? l'on entend parfois répondre : *ich bin nit bei seiner Haulekreisch gewese*, je n'ai pas assisté à sa Haulekreisch, je l'ignore.

Häusserliss (de Haus), maison, jeu de noix où la Haus a le même rôle que le Büg dans Bugerliss. V. ce mot.

Hecht. *A Hecht*, sens propre, un brochet; au figuré, un gaillard, un homme solide.

Himmel. *Es muss alleweil ebs sei wu der Himmel hebt.* Il faut qu'il y ait toujours quelque chose qui soutienne le ciel : se dit à propos d'un incident fâcheux et imprévu qui semble tomber du ciel, auteur responsable, s'imagine-t-on, des événements malheureux que l'homme ne peut prévoir.

Hühner. *Er thut die Hühner der Wadel ofbinde*, il retrousse la queue aux poules : se dit d'un homme sans métier. *Ich kenn seini Hühner un seini Gänz nit.* Je ne connais ni ses poules, ni ses oies, je ne sais rien de lui.

J

Johrzeit, anniversaire de deuil. *Johrzeit Licht,* lampe allumée à l'occasion d'un anniversaire de deuil.

Jid, juif (subst.). *Mit Jide soll mer in die Schül' geï,* avec les Juifs, il faut aller à la synagogue, sous-entendu et non faire des affaires, car il n'y a rien à gagner avec eux. *Jidegass,* rue des Juifs. *Jodeschul,* synagogue, expression satirique employée par les non-Juifs pour désigner une assemblée bruyante, comme ils se représentent, non toujours sans motif, une synagogue.

Jidisch, juif (adj.). *Alli jidische Kinder soll's sau gut geï,* que tout enfant d'Israël ait semblable bonheur.

Jidsche, faire juif, circoncire. *Jidschkerz,* cierge allumé pendant la cérémonie de la circoncision. *Jidschmesser,* couteau servant à la circoncision. *Jidschwindel,* couche servant à la circoncision, v. מִפֶּה.

K

Kâfe. *Kâf ein mit,* fais tes emplettes avec, se dit ironiquement à qui a obtenu un gain ou un résultat dérisoire.

Käpple, petit bonnet. *Rebbe Käpple,* petite calotte ronde de rabbin.

Kauletsch, gâteau natté, spécial à la Pentecôte, en souvenir sans doute des pains de froment nouveau offerts jadis à l'occasion de cette fête au Temple de Jérusalem.

Kind. *Jedes kind bringt sei Mazel mit sich,* chaque enfant apporte son sort avec lui en naissant. *S'Kind muss a Name habe.* Il faut que l'enfant ait un nom, se dit pour railler le nom donné à une chose grotesque qui ne mériterait pas d'être nommée. *Mer derf kâ Kind zûluke losse,* il n'est pas permis de laisser un enfant regarder (ce qu'on mange), sans lui donner sa part. *A Kind, kâ Kind,* un seul enfant, pas d'enfant.

Kleid. *Sfallt nit in die Klâder,* cela ne tombe pas dans les vêtements, se dit des peines morales qui ne passent pas dans les vêtements, mais atteignent la santé physique.

Kläpperlich, claquets, accessoires, compléments. *Mit alli kläpperlich,* avec tous les accessoires.

Klopfes, jeu de cartes où le joueur qui tient la partie l'annonce par un coup frappé sur la table de jeu.

Klopfe, frapper. *Er hot s'Klopfe un s'Blause,* il a le frapper et le souffler : il cumule les deux rôles généralement attribués à l'occasion des grandes fêtes, l'un à l'officiant qui se frappe la poitrine en réci-

tant la *Widduï* ou confession des péchés, l'autre au *Bal Tokeïa* ou sonneur du Schofar. La locution est employée pour désigner un individu qui cumule des fonctions diverses.

Knälle, enseigner ou discourir avec véhémence.

Kondesch, robe de chambre. Etym. incertaine.

Krome. *Bekommsch ebs gekromt*, tu vas recevoir un petit cadeau : se dit à une femme qui éternue beaucoup, prodrome de ses règles.

Kugel, nom d'un mets juif spécial au samedi, sorte de pudding affectant la forme ronde, de là son nom kugel, boule.

Kuh, vache. *Die Kuh iss über's Dach g'floge und hot der Wadel hinte gelosse*, la vache s'est envolée par-dessus le toit en laissant sa queue en arrière : conte à dormir debout.

L

Lache. *Ich thät ach lache wenn der Narr nit mein wär*, je rirais aussi si le fou n'était pas des miens : se dit à propos de plaisanteries faites aux dépens d'un proche parent.

Leïb, lion, nom propre correspondant au nom hébreu Iuda comparé à un lion dans la bénédiction de Jacob (Genèse, 49, 9).

Leib, corps. *Bei Leib un Lebe net,* par ton corps, par ta vie, c'est-à-dire à aucun prix (ne fais cela).

Lebe. *In seim Lebe ess er net sau unschuldig g'sesse;* de sa vie il ne s'est trouvé si innocemment assis : jeu de mots que l'on ne comprend qu'à la condition de savoir que dans le dialecte judéo-alsacien *sitzen* (part. passé gesessen) a à la fois le sens de être assis et être en prison. Qu'un filou, après plusieurs condamnations à la prison, observe, assis par terre, suivant l'usage, un deuil récent, on dira de lui, jouant sur la double signification du mot assis : de sa vie, il ne s'est trouvé assis si innocemment.

Leie (verbe), lire, réciter la prière avant de se coucher; *Leie* (subst.) et *Nachtleie*, prière avant de se coucher; *Leie*, texte tamuldique à déchiffrer.

Leilich (pour *Leintuch*), drap de lit.

Leïsse (pour *lösen*), faire de l'argent contre marchandise vendue. *Ich hab noch kä Leïs'geld gemacht,* je n'ai pas encore « étrenné ».

Leitsch. *Er ess ka Leïtsch werth*, il ne vaut pas un liard.

Lês (pour Lese), levée, main : terme de jeu qui, transporté dans la conversation usuelle, signifie succès, avantage. *Bei mir macht er Ka Lês*, auprès de moi, il n'aura pas de succès.

Lewerle Fresser, mangeur de foie. *Er kenn dir Lewerle Fresser sage*, il peut t'appeler mangeur de foie, injure anodine, qui ne doit pas t'empêcher d'agir à ton gré.

Lieb. *Mit Lieb sollsch du trage*, puisses-tu le porter avec plaisir, vœu adressé à quelqu'un que l'on voit habillé de neuf. En réponse, celui-ci dira : *mit Lieb sollsch du lebe*, puisses-tu vivre en contentement. *Mit Lieb von anander g'schade*, séparés en amour : formule dont, par un sentiment de délicatesse quelque peu superstitieux, l'on fait suivre la mention d'une personne défunte nommée en même temps qu'une personne en vie, pour écarter l'idée d'une assimilation complète entre les deux.

M

Mâné : désigne la cérémonie pratiquée autrefois et parfois aujourd'hui encore comme prélude à la cérémonie du mariage et qui consiste à réunir les fiancés dans le vestibule de la synagogue, où parents et invités répandent sur leurs têtes couvertes d'un Taliss des grains de blé, symbole de fécondité. Le rabbin et les assistants le font en répétant ces paroles de la Genèse, 28 : « Croissez et multipliez et remplissez la terre. » En puisant ces grains de blé dans un plat présenté par le bedeau, l'on a soin d'y déposer quelques menues monnaies au profit de ce dernier. L'étym. de Mâné est douteuse. Peut-être convient-il de l'identifier avec *mahnen*, avertir, cette cérémonie annonçant le mariage qui suit immédiatement.

Maul. *In's Maul luge*, regarder à la bouche, regarder manger quelqu'un avec persistance, comme avec une idée d'envie.

Mémé, mère. *Mémé leb*, appel à l'aide, de la mère présente ou absente dans un moment de trouble.

Mèmle ou *Mimle* (de *Mühmlein*), tante.

Memore, rappeler la mémoire des martyrs de la foi; ce qui se fait dans quelques communautés, les samedis qui précèdent le jeûne d'Ab et la Pentecôte.

Memorbuch, livre contenant la liste des martyrs de la foi.

Merowelscher, mirabelles.

Milchtig ou **Milchig**, lacté, maigre : se dit de tout aliment solide ou liquide où il entre du lait; se dit aussi de tout ustensile à l'usage de ces aliments. Par opposition à *Fleichtig*, carné ou gras. *Milchtig Silber*, argenterie (à l'usage de la cuisine) maigre. *Von dem kommt mein milchtig Silber her*, de là, c'est-à-dire d'avoir fait telle économie me vient (avantage rare) de posséder de l'argenterie maigre, l'argenterie, vaisselle de luxe, paraissant plutôt destinée à l'usage du gras. *Sein milchtig Silber soll mer verkafe um a Kotzin zu wore*, il faudrait vendre son argenterie maigre pour devenir un richard : proposition paradoxale et

humoristique, la possession d'argenterie maigre étant déjà le fait d'un homme riche.

Minnich, désigne un état neutre entre le gras et le maigre, peut-être de *Mönch*, moine, ayant, en quelque sorte, un caractère neutre, ni homme, ni femme. Certains orthographient *Minnig* et font dériver ce mot de *mannig-faltig* ou de *manch,* divers, c'est-à-dire qui, à l'occasion, sert à divers usages, au gras et au maigre.

Mosel. *O waï! die Mosel brennt*, malheur! la Moselle brûle : cri d'alarme d'une bonne vieille juive de Metz, à la vue d'un bouchon de paille enflammée flottant sur le fleuve.

Muss-Esse, repas obligatoire. *S'ess ka Muss-Esse*, ce n'est pas un repas obligatoire : pour dire que l'on n'est pas absolument tenu de faire certaine chose.

N

Nachtläger, hébergement. Terme dont on désigne, avec un sens très spécial, la suppression, dès la veille au soir de certaines fêtes ou demi-fêtes, des prières dites de contrition (Ta'hnun et autres). Des jours où cette suppression n'a pas lieu, on dit qu'ils n'ont pas de *Nachtläger* ou d'hébergement. C'est le cas du 33e jour de l'Omer et aussi, suivant certains, du 15e jour de Schebat et d'Ab : les prières de contrition sont supprimées ces jours-là, jours demi-fériés, mais ne le sont pas la veille au soir.

Näckigkopf, de l'adj. *hartnäckig*, un entêté.

Naïmodisch, de la nouvelle mode : désigne l'israélite qui dédaigne les anciens usages de la religion.

Narr. *Im a Narr soll mer ka ungebaue Haus zeige*, on ne doit pas montrer à un fou une maison inachevée.

Naunze, pleurnicher. Naunzer, pleurnicheur. Etym. probable : *nein-sagen*, dire non à tout, être toujours mécontent.

Naïntäg, les neuf (premiers) jours du mois d'Ab, le neuvième étant le jeûne du neuf d'Ab ou Tischa beaw.

Nebisch ou **Newisch,** malheureusement. S'emploie pour exprimer une pitié parfois sincère, parfois ironique. Ce mot énigmatique est, selon les uns, l'abrégé des mots allemands *nie bei euch,* traduisant l'hébreu *lo alèkhem*, jamais à vous (n'arrive pareil malheur!). D'autres l'identifient avec le polonais *niebog* ou le ruthénien *neboh*. *Er is newisch krank*, il est malheureusement malade. *Er hot newisch nor 100.000 frs Rente*, il n'a, le malheureux, que 100.000 francs de rentes.

Nitel-Nacht, la nuit de Noël. Nitel du latin *natalis*.

Nochbenche, fin des Grâces *Er bekommt s'hindere vom Nochbensche,*

on lui décerne la fin des Grâces. Réciter les Grâces ou la partie finale des Grâces est une politesse à offrir à l'un des convives. Les Grâces récitées, il n'y a plus rien après. Dire qu'on accorde à quelqu'un la suite des Grâces, c'est dire qu'on ne lui donne rien. Cette locution s'emploie à propos d'un solliciteur qu'on éconduit en lui faisant une promesse illusoire.

O

Offühre, recouvrir d'une nouvelle couche de terre l'emplacement d'un ancien cimetière, de manière à pouvoir y pratiquer de nouvelles inhumations superposées aux anciennes, sans recourir à des exhumations que la loi religieuse interdit.

Ofrufe, appeler à la lecture de la Loi.

Ore, prier, du vieux mot français *orer* (latin *orare*). Une autre explication, récemment proposée par M. F. Perlès, rapproche ce mot du latin *hora*, heure (de la prière), v. *Or. Lit. Zeit*, 1918, p. 202.

Ort, v. *Gut*.

P

Parmet, parchemin.

Pfutsikaporauss, terme exprimant un vif dégoût. Il paraît formé de l'allemand *pfui*, fi ; de *tsi* (sans doute pour *s'ist*, c'est) et de l'hébreu *kaporauss*, signifiant en l'occurrence une bête morte, une charogne.

Polak, polonais. *Polak wu hosch dei Ohr?* Polonais, où as-tu ton oreille? Se dit de quelqu'un qui ne va au fait que par détours, quand la ligne droite est tout indiquée ; tel le Polonais réputé pour n'aller jamais droit au but et qui, répondant à la question ci-dessus, au lieu de montrer de la main l'oreille qui est du même côté, la passera par-dessus la tête pour montrer l'oreille opposée.

Porsche, extraire certains nerfs et veines de la viande de boucherie, conformément aux prescriptions religieuses. Porsche est probablement identique au français purger.

Preie, prier dans le sens d'inviter. *An ungepreiter Gascht,* un hôte non prié, un intrus.

Prinz. *Prinz von hotlau,* prince de « n'a rien », de la négation hébraïque *Lau.* — *Prinz von Pappendeckel,* prince de carton.

Prog, Prague. *In Prog word's a Iohr,* à Prague ce sera un an = mensonge flagrant.

R

Rapp'l Obst, fruits qui remuent, qui font du bruit, tels que noix, amandes, etc., recueillis par les enfants de porte en porte le jour de *Sim'has Tora.*

Rebbe ou **Rewe,** rabbin. **Rebbezin** ou *Rewezin,* femme du rabbin. *Wie der Rebbe will,* à la volonté du rabbin : locution employée pour dire qu'on a la faculté de choisir entre des interprétations ou partis divers.

Regne. *Wenn's nit regnet sau tröpfelt's,* s'il ne pleut pas, il tombe des gouttes, c'est-à-dire à défaut de gros profits, il en est toujours de petits.

Ripp, côte, femme, désignée ainsi par allusion au récit de la Genèse, où la femme fut créée d'une côte de l'homme. Ce terme a généralement un sens péjoratif : *A Ripp', a beïsi Ripp',* une méchante femme.

Rottle ou *Ruttle,* médire. Etym. incertaine.

Rumple, faire du remue-ménage : se dit du bruit occasionné, la nuit du huitième jour de Pâque, par le travail des ménagères occupées à ranger la vaisselle de Pâque et à sortir à nouveau la vaisselle d'usage journalier. *Rumpelnacht,* la nuit du remue-ménage, c'est-à-dire du huitième jour de Pâque.

Rübe. *Wie komme die Rübe in den Sack,* qu'ont à faire ces navets dans ce sac ? Protestation contre une comparaison entre deux choses dissemblables.

S

Schadel (crâne), perruque portée suivant une ancienne et pieuse tradition par les femmes juives mariées.

Schade. *Schad't nichs batt't nichs,* ne nuit pas, ne profite pas.

Schan-ban, forme abrégée de la locution précédente.

Schaled, mets juif, spécial au samedi. Etym. probable : le latin *calere,* d'où le vieux français *chaloir,* être au chaud, le schaled étant tenu au chaud du vendredi au samedi.

Scheuer, grange. *Von ânere Scheuera Latt,* d'une grange une latte. Expression employée pour désigner une parenté à un degré très éloigné.

Schlängliss (de Schlang, serpent), jeu de noix. Les noix des joueurs sont placées sur une ligne. La première, appelée *Bock* ou *Behor* (aînée), est seule posée debout, c'est-à-dire la pointe en l'air. Le joueur, qui arrive à l'abattre d'une noix lancée de loin, gagne toute la rangée.

Schlaufstatt, asile de nuit israélite.

Schlobbere, dire les prières en se pressant au point de sauter des mots.

Schmarïa. Voir Hâlige Schmarïa.

Schmelze (fondre), conter avec art.

Schnakess, manières prétentieuses, hâbleries.

Schnellgabbe, factotum.

Schnorre, mendier.

Schnorrer, mendiant, *Hemdschnorrer,* celui qui mendie une chemise, comme le plus misérable des mendiants.

Schorme, charmer, avec le sens spécial de faire des passes ou des mouvements avec les mains en vue de guérir entorses, douleurs articulaires, etc., ces mouvements accompagnés d'oraisons bibliques appropriées.

Schowetz, cafetan. Etym. certaine.

Schul' (litt. : école), synagogue, ainsi appelée parce que la synagogue longtemps servait aussi d'école. *Schul' Klopfe,* annoncer à coups de marteau sur les portes l'heure de se rendre à la synagogue : usage pratiqué autrefois dans certains villages d'Alsace et de Lorraine. Pour dire que quelqu'un se rend de bonne heure à la synagogue, on dit : *er thut Schule Klopfe,* il bat le rappel pour la synagogue. *Er thut Schule Klopfe un geït sich schlaufe lege,* il frappe aux portes pour appeler les fidèles à la synagogue, — ce qui, à l'occasion des Seli'hauss (v. סְלִיחוֹת), a lieu dès l'aube et parfois avant, — mais lui, sa tournée achevée, va se recoucher. Se dit ironiquement de celui qui exhorte autrui à faire du bien et s'abstient pour son propre compte. *Schule Klopfer,* bedeau qui appelle les fidèles à la synagogue en frappant sur leurs portes. *Schulzeit,* office, durée d'un office. *A lange Schulzeit,* un long office.

Schüppe Siebelé, sept de pique. *Er Gilt sau viel wie a Schüppe Siebele,* il vaut autant qu'un petit sept de pique, le sept de pique étant d'une valeur minime au jeu.

Schwanz (litt. : queue), esprit mal équilibré, agité (telle une queue), toujours en quête d'une nouvelle sottise ou plaisanterie à dire ou à faire. Peut-être y a-t-il un rapport entre ce mot et la *zwanze,* farce, plaisanterie des Belges.

Schwêr (pour Schwiegervater), beau-père.

Schweger (pour Schwiegermutter), belle-mère.

Siebe. *Siebe Töchter (das) geït aus'm Gelächter,* sept filles, voilà qui est fini de rire. *Siebe wie a Jud',* sept comme un Juif. Cette locution, qu'on entend plutôt dans la bouche d'un non-juif, s'explique moyennant un méchant calembour ou un jeu de mots dont seul un Alsacien est capable : *siebe is v'r* (pour vor) *acht,* sept est avant huit, et *der Jud' iss veracht,* le Juif est

méprisé ; donc, suivant le patois alsacien, les deux se ressemblent et l'on est fondé à dire : *siebe wie a Jud.*

Singer, *Singer un Bass*, chanteurs et basse, chœur synagogal.

Soche bleibe, rester assis, rester en place (expression injurieuse).

Spanne, tendre — une corde ou un ruban devant le cortège des mariés, pour l'empêcher d'avancer jusqu'à la remise d'une libéralité aux enfants qui avaient coutume autrefois de pratiquer cette espièglerie aux noces juives.

Spielyondel, un passionné au jeu ou abêti par le jeu. Rapprocher *Yondel* de *'Hondel,* v. ce mot dans la première partie.

Spinnholz, collation offerte par les parents d'une fiancée le samedi qui précède son mariage. L'étymologie de ce mot est douteuse. Zunz (*Gottesd. Vortr.*, 441) le tirait de *spinalzare.* M. Güdemann (*op. cit.*, 119) y a vu plutôt le mot *Spindel* (moyen haut. all. : *Spinele*), fuseau, symbole de la ménagère. Certains la font dériver de שושבינות *Schouschbinouss*, compérage, assistance amicale en temps de mariage.

Spring, manœuvres de « sauteurs », s'applique aux gens qui ne pensent qu'à éblouir par un faste trompeur ou des paroles grandiloquentes.

Ständer, stalle à la synagogue.

Steige. *Wie gestoge* (pour gestiegen), *wie gefloge*, ni monté, ni enlevé (au ciel) ; pas plus d'ascension que d'assomption, histoire invraisemblable, conte imaginaire.

Stein, pierre. *Am Stân's* (*Stein*) *g'sagt*, soit dit à la pierre. Cette locution est employée quand on parle de maladie ou de malheur. Par délicatesse, si ce n'est par superstition, pour éviter de sembler appeler la maladie ou le malheur dont on parle sur son interlocuteur, l'on fait cette réserve : soit dit à la pierre — et non à lui. C'est l'équivalent de la locution hébraïque bien connue *lau alêchem*, par sur vous.

Stobche (= Stübchen), petit four spécial à la cuisson ou à la conservation au chaud des aliments du vendredi au samedi.

Stöckle. *Er kenn sich a Stöckle dazu stelle*, il peut y ajouter un petit bâton : se dit de quelqu'un qui est mécontent de ce qu'il a reçu et à qui on ne veut pas donner davantage.

Strauhhalm. *Geïsch du über a Strauhhalme, geïsch du über a Balke.* Si tu passes par-dessus un brin de paille, tu passes par-dessus une poutre : la moindre peccadille te sera imputée à crime.

Strich, bandeau noir de soie ou de velours, cachant et simulant à la fois, chez la femme mariée, les cheveux du front.

T

Tag (jour), pension d'un jour par semaine, charitablement offerte à un élève-rabbin, à un apprenti, parfois à un malheureux. Plur. Tag. *Täg esse*, se nourrir suivant ce mode de pension dont le bénéficiaire mange donc à sept tables différentes par semaine.

Tief. *Tief lerne*, étudier avec beaucoup de pénétration d'esprit (le Talmud, notamment).

Trage, porter, transporter un objet le samedi, ce qui est rituellement permis ou défendu, suivant que le transport de cet objet a lieu dans une localité munie ou non de portes.

Trocke, Trocke gefüllt's, tripe emplie de farce sèche analogue à Bundel. V. ce mot.

Trop', accent des mots hébreux dans la Bible.

Tropfe, goutte. *Die drei Tropfe sin an ihm verlore*, les trois gouttes (de l'eau de baptême) seraient perdues avec lui : se dit d'un Juif mécréant.

Tüchle. *A Tüchle vor die Hand nehme*, mettre un petit chiffon sur la main pour saisir un objet que la loi religieuse défend de toucher le jour du sabbat. En évitant ainsi le contact immédiat avec cet objet, les âmes naïves s'imaginent échapper au péché, d'où le dicton : mettre un chiffon sur la main pour dire user d'un préservatif inopérant.

Tur, du français : tour, perruque servant à cacher et à simuler chez les femmes mariées la chevelure naturelle.

U

Ueber. *Ueber hundert Johr*, dans cent ans, se dit en parlant à quelqu'un, d'un événement qui doit arriver après sa mort. On emploie ce terme hyperbolique pour ménager la sensibilité de la personne à qui l'on s'adresse, en reportant la date fatale le plus loin possible.

Umselig, mauvais, détestable.

Unterführe, (l'honneur de —) conduire les époux sous le dais nuptial et de prendre place immédiatement à leurs côtés.

W

Wartsnacht, nuit de garde auprès d'une nouvelle accouchée, la veille de la circoncision de son enfant, se passant à prier et à étudier dans les livres saints afin de préserver celui-ci des dangers qui le pourraient menacer.

Wässere, passer à l'eau la viande sur le point de devenir *auwer* (עוֹבֵר, v. ce mot) c'est-à-dire périmée quant au délai de trois jours imparti par les prescriptions religieuses pour la manger. Moyennant cette opération un nouveau délai de trois jours est accordé pour sa consommation.

Windel. *Die Windel hot nit gerauscht bei Ihm*, le maillot n'a pas bruissé chez lui : son enfance fut pauvre. Se dit aussi d'un homme sans éducation.

Woch'. *Gut' Woch'*, bonne semaine ! salutation usuelle du samedi soir, début d'une semaine nouvelle.

Worum. *Worum aus dorum*, pourquoi ? parce que.

Z

Zeige. *Sich Zeige*, se montrer, se manifester : se dit de l'apparition d'un mort. *Das Mêss hot sich gezeigt*, le mort s'est manifesté. C'est le fait de télépathie maintes fois attesté et qui, dans la croyance populaire, a pour objet de la part d'un défunt soit d'annoncer son décès à un parent ou à un ami qui l'ignore, soit de protester contre une négligence ou omission dans les détails de son ensevelissement. Si le fait était vérifié, il faudrait se hâter d'apaiser le mort en réparant la négligence ou l'omission.

Zimmes, légume cuit. Etym. probable : le judéo-polonais *Zubiss*, mets accessoire ; *Zubeissen*, manger un mets accessoire.

Zweiling, jeûne de deux jours consécutifs pour obtenir l'aide de Dieu dans un cas désespéré, pour un malade à toute extrémité.

Zworisch, fromage blanc.

INDEX DES MOTS ET LOCUTIONS

DE LA PREMIÈRE PARTIE DU RECUEIL

TRANSCRITS EN LANGUE VULGAIRE

Le chiffre qui suit chacune de ces transcriptions reproduit celui du terme hébreu correspondant.

A

Achbor, 731.
Achilo, 22.
Achlé, 23.
Adir, 10.
Afèlo, 40.
Afikaumen, 41.
Afilu, 39.
Agmass nefesch, 716.
Ahawo, 13.
A'haraun, 18.
Akdomauss, 44.
Aliyo, 733.
Almon, 26.
Almono, 27.
Am, 734.
Amolek, 736.
Apikaurauss, 42.
Apitropos, 38.
Arba kannfauss, 45.
Arba kaussauss, 46.
Aschkenaz, 51.
Asséress hadibrauss, 754.
Assusso, 36.
Atzomauss, 744.
Audor, 12.
Auf, Aufauss, 721.
Aul, 732.
Aumer, 737.
Aumere, 738.
Auness, 33.
Aura'h, 48.
Auss, 15.
Auss b'auss, 16.
Aussek, 740.
Autzor, 14.
Aw, 2.
Awaudo zoro, 712.
Awêluss, 6.
Awêro, 714.
Awlo, 723.
Ayin (la lettre), 710.
Ayin (œil), 730.
Azozel, 726.
Azuz, 727.

B

Baal, 79.
Badike, 54.
Baïschaunes, 70.
Baïschon, 69.
Bal Korcho, 80.
Bar, 85.
Bass, 97.
Batle, 67.
Batolo, 68.
Baui bescholaum, 58.
Bauker, 84.
Bauschess ponem, 96.
Bayiss, 71.
Bechaur, 72.
Bechiauss, 73.
Bediko, 55.
Behèmo, 57.
Be'hinom, 62.
Bekaluss rausch, 82.
Bekitzur, 83.
Bèn, 76.
Beni, 77.
Berèro, 90.
Berio, 89.
Beriss, 91.
Berocho, 92.
Bèss (la lettre), 53.
Bessêwer ponim yofauss, 78.
Bessomim, 94.
Bessuro, 93.
Beta'ha, 64.
Betua'h, 63.
Bilsil, 75.
Bito'haun, 65.
Bizoyaun, 61.
Bochaïne, 74.
Boduk umnusso, 56.
Boki, 81.
Boruch dayan hoémess, 86.
Boruch haschem, 87.
Boruch habo, 88.
Bo'hur, 61.
Bossor, 95.
Botèl, 66.
Buscho, 59.

D

Daago, 146.
Dalluss, 157.
Dalphon *ou* Dalwon, 158.
Dam, 159.
Dan lechaf zechuss, 160.
Darschene, 155.
Dau'hek, 152.

Dawko, 151.
Dayenu, 153.
Dayon, 154.
Dèo, 161.
Derech, 163.
Deroscho, 164.
Dibbo, 147.
Dikduk, 162.
Dîn, 155.
Diro, 156.
Dog, 149.
Dolet, 145.
Dorschon, 166.
Dowor, 148.
Duchon et duchene, 150.

E

Ed, 717.
Eden, 719.
Eduss, 718.
Efschor, 43.
E'hod, 16 *bis*.
Echo, 19.
Egel, 715.
Eïmo, 20.
Eleph, 28.
Eloul, 24.
Elyo hanowi, 25.
Emed, 735.
Emess, 32.
Emaur, 30.
Emuno, 29.
Eretz, 49.
Erew, 746.
Erew raw, 749.
Eruw, 747.
Eruw Tawschilin, 748.
Essow, 752.
Essraug, 52.
Etz'hayim, 742.
Etzo, 741.
Ewed, 711.
Ewen tauw, 7.
Ewer, 8.

G

Gaawo, 99.
Gabba, 102.
Gal'huss, 127.
Gallo'h, 126.
Gan Eden, 132.
Ganow, 135.
Ganwe, 136.
Gaug mogaug, 108.
Gaulom, 110.
Gaumel, 129.
Gaumel'hessed, 130.
Gaunew daas, 134.
Gaurol, 111.
Gawson, 112.
Gawsonuss, 113.
Gauzer, 117.
Gayoss, 123.
Gazere, 118.
Gedulo, 107.
Gelilo, 125.
Gemiluss 'hessed, 128.
Gemoro, 131.
Genêwo, 137.
Ger, 140.
Geresch, 143.
Gerso, 139.
Gerua belua, 141.
Geruscho, 142.
Geschem, 144.
Gessisso, 138.
Gèt, 120.
Geullo, 101.
Gêuss, 100.
Gewuro, 105.
Gezêlo, 116.
G'hinom, 122.
G'zêro, 119.
Gibbaur, 104.
Gîd, 121.
Gimel, 98.
G'naï, 133.
Godaul, 106.
Goï, 109.
Goluss, 124.
G'wull, 103.

H = ה

Hadass, 172.
Hagboo, 171.
Hakaul yauducho, 177.
Hallel, 181.
Halocho, 180.
Hamaun am, 182.
Hanoo, 184.
Haphtoro, 186.
Hargoscho, 191.
Haschkomo, 192.
Hatzlo'ho, 188.
Hawdolo, 169.
Hawe amino, 173.
Hayischoma hayiroé, 176.
Hè (la lettre), 167.
Hèchol, 175.
Hekdesch, 189.
Hekdesch gabba, 189 *bis*.
Heker, 178.
Hè lamêo, 168.
Hephker, 187.
Hergel, 190.
Hesped, 185.
Hetêr, 193.
Héwel, 170.
Hiluch-halicho, 179.
Homon, 183.

'H = ח

'Had gadyo, 225.
'Hadesch Emuno, 229.
'Haï p'schitim, 247.
'Halitzo, 265.
'Hallo, 260.
'Hamaur, 269.
'Hamimo, 270.
'Hamisch' ossor, 273.
'Hannfan, 277.
'Hanufo, 278.
'Hanuko, 275.
'Harauto, 292.
'Haraussess, 293.
'Harif, 294.
'Harifuss, 295.
'Harpo, 297.
'Haschad, 300.
'Haschuko, 303.
'Hassimo, 305.
'Hassmené, 306.
'Hasno, 308.
'Hass, 279.
'Hassar deô, 282.
'Hatoss, 243.
'Hatzautzrauss, 288.
'Haudesch, 227.

'Haul, 231.
'Haulaass, 259.
'Haulé, 258.
'Hausched, 301.
'Haussom, 239.
'Hauw, 230.
'Hauzer, 232.
'Hawar, 220.
'Hawlé, 219.
'Hayil, 252.
'Hayo, 249.
'Hayow, 248.
'Hayuss, 251.
'Hay wekayom, 246.
'Hazauness, 239.
'Hazir, 240.
'Hazon, 241.
'Hèder, 226.
'Heftzauss, 285.
'Hèlek, 267.
'Hèlew, 257.
'Helko, 268.
'Hèn, 274.
'Hèrem, 296.
'Héresch, 298.
'Heschek, 304.
'Heschbaun, 299.
'Heschwon, 302 *bis*.
'Hess (la lettre), 216.
'Hessed, 280.
'Hewro, 222.
'Hezko, 342.
'Hibbo, 219.
'Hibbut hakewer, 218.
'Hiddusch, 228.
'Hilluk, 262.
'Hillul haschem, 261.
'Hissoraun, 283.
'Hochmass haparzuf, 255.
'Hochmo, 254.
'Hogo, 224.
'Holilo, 264.
'Holi nauphel, 263.
'Holom, 266.
'Holow, 256.
'Hometz, 271.
'Homesch, 272.
'Hondal, 276.
'Horban, 291.
'Horew, 290.
'Hoschuw, 302.
'Hossid, 281.
'Hosson, 307.
'Hotossi owissi poschàti, 244.
'Hotscho, 245.
'Hotzi, 286.
'Hotzif, 287.
'Hower, 221.
'Hukass hagoï, 289.
'Hulscho, 233.
'Humro, 214.
'Huppo, 284.
'Husch, 236.
'Huschim, 237.
'Hutz, 235.
'Hutzpo, 236.
'Hyuw, 250.

I

Ibbur, 720.
Ikor, 745.
Isch-Ischo, 21.
Issur, 34.
Iwuss, 722.

K

Kabbolo, 821.
Kabbolass Schabboss, 822.
Kadda'hass, 832.
Kaddisch, 833.
Kaf (la lettre), 374.
Schluss chaf, 375.
Kaliss ou Kaliuss, 843.
Kallo, 391.
Kallo Haub, 392.
Kàn, 376.
Kanfauss, 399.
Kansé, 851.
Kapdon, 852.
Kapporo, 403.
Karka, 867.
Kaschre, 409.
Kaschyo, 869.
Katz, Matz, Schatz, 405.
Katzauwauss, 854.
Katzow, 853.
Kaua'h, 383.
Kauchow, 381.
Kaudom, 834.
Kaufer, 404.
Kauhèn, 380.
Kaul, 837.
Kaul (Ein) weein auné, 838.
Kaumrim, 396.
Kauné, 848.
Kaura'h, 863.
Kauré, 857.
Kauss, 382.
Kawron, 826.
Kayom, 840.
Kedeï, 379.
Keduscho, 830.
Kehal, 835.
Kehilo, 836.
Kélew, 390.
Kèli, 393.
Kemeïa, 846.
Kenass, 850.
Kenufio, 397.
Kéren, 865.
Kéren Kayemess, 866.
Keriass hatauro, 860.
Keriass schema, 861.
Keriro, 862.
Kessaf yad, 412.
K'sowim, 413.
Kessef, 401.
Keschef, 407.
Ketzinuss, 856.
Kewer, 825.
Kewiuss, 824.
Kewuro, 823.
Kezayiss, 384.
Kiddusch, 829.
Kidduschin, 831.
Kinim, 398.
Kin'o, 847.
Kino, 841.
Kippo, 385.
Kippur, 402.
Kiss, 386.
Kissler, 387.
Kiyum, 839.
Klaumar, 389.
Klippo, 842.
Klolo, 844.
Kowaud, 378.
Kowèd, 377.
K'sauness passim, 416.
K'siwo wa'hassimo tauwo, 415.
K'suwo, 414.

L

Lag baumer, 424.
Lamed (la lettre), 417.
Lamed wow tzadikim, 428.
Lau, 418.
Lau hoyo welau nivro, 419.
Lau poge welau nogo, 420.
Lecho daudi, 439.
Lechol hapo'huss, 440.
Lefak, 443.
Lehachiss, 426.
Lehawdil, 425.
Le'hayim, 434.
Lehippuch, 427.
Lé'hem, 435.
Lé'hem mischné, 436.
Lemaan haschem ulmaan hora'hamim, 441.
Lekê'hé, 444.
Lemoschol, 442.
Lêtzanuss, 437.
Lêtzanim, 438.
Lew, 421.
Lewayo, 432.
Lêwi, 431.
Lewowauss, 422.
Loschaun, 445.
Loth, 430.

M

Maalo, 571.
Maamodauss, 572.
Maarich, 451.
Maariw, 573.
Maarocho, 574.
Maassé, 576.
Maasser, 577.
Maawir, 567.
Mabul, 452.
Machnia, 527.
Mad'hé, 467.
Ma'hlaukess, 503.
Ma'hmir, 505.
Ma'hschowo, 509.
Ma'htziss haschékel, 507.
Ma'hzor, 499.
Mako, 525.
Makpêd, 599.
Malbusch, 533.
Malchuss, 541.
Malchusscho, 542.
Malé, 538.
Malko, 540.
Malkuss, 543.
Maloch, 531.
Malschinuss, 544.
Mamzèr, 547.
Mamosch, 550.
Ma nischtané, 475.
Mappo, 578,
Mappolo, 580.
Maphsik, 583.
Maphtir, 579.
Maphtzir, 584.
Mar bar R. Aschi, 600.
Maschgia'h, 608.
Maschkaun, 618.
Maskim, 563.
Maspid, 566.
Massig gewul, 616.
Masso, 607.
Ma tauwu, 470.
Matono, 631.
Matria'h, 515.
Matzèwo, 587.
Matzil, 591.
Matzo, 588.
Maudé, 476.
Maudia, 478.
Maudim, 477.
Maukom, 597.
Maurênu, 488.
Mauré tsédek, 603.
Mauro, 487.
Mausché mé'huyov, 612.
Mautzi, 486.
Mayim, 520.
Mayim schelonu, 521.
Mazik, 493.
Mazol, 494.
Mechaschef, 529.
Méchess, 528.
Mecholo, 526.
Medaberé, 464.
Medakdek, 468.
Medino, 466.
Megaresch, 463.
Megayer, 459.
Megilo, 460.
Me'halel, 504.
Mehané, 474.
Me'hanech, 506.
Me'haref umegadef, 508.
Mèhècho tèssé, 473.
Mé'hilo, 501.
Mehuross, 472.
Me'huton, 498.
Mekaïné, 525 *bis*.
Mekané, 598.
Mekayem, 596.
Méla'h, 536.
Melawé malko, 535.
Mélech, 539.
Meleidissin, 534.
Mem (la lettre), 446.
Menadêw, 553.
Mena'hem auwel, 559.
Menassé, 561.
Menaurass hamoaur, 557.
Menowol, 552.
Mêo, 448.
Meorass hamachpêlo, 575.
Mephalpel, 581.
Mephanek, 582.
Mephorschim, 586.
Meragez, 601.
Meraglim, 602.
Mera'hem, 605.
Meramé, 606.
Mès, 569.
Meschadech, 611.
Meschalmé, 620.
Meschané tzuro, 624.
Meschaurerim, 615.
Meschoress, 628.
Meschugaass, 610.
Meschugo, 609.
Meschulomt, 621.
Meschumed, 622.
Mêss, 629.
Messakên, 632.
Messamèa'h, 623.
Metaher, 511.
Metapêl, 514.
Metauroph, 512.
Metuschtosch, 513.
Mètzaré, 592.
Metzio, 590.
Mewaïsch, 454.
Mewaker, 457.
Mèwin, 456.

Mèwinuss, 455.
Mewulbol, 453.
Meyabèm, 517.
Meyaèsch, 516.
Mezumon, 492.
Mezuzo, 491.
Middo, 465.
Midrasch, 469.
Mikwé, 594.
Mil'homo, 537.
Milo, 519.
Mimèlo, 549.
Mimo nafschoch, 545.
Min haschomayim, 551.
Min'ho, 558.
Minhog, 554.
Minion, 560.
Minus, 522.
Mi schéyirtzé, 523.
Mischpo'ho, 627.
Mischpot, 625.
Mischpoté, 626.
Misnaged, 630.
Misso, 524.
Mito, 510.
Mitzwo, 589.
Miuss, 450.
Mizbèa'h, 490.
Mizmaur, 495.
Mizra'h, 496.
Môgen Dowid, 462.
Mo'hel, 502.
Mohl, 471.
Moraur, 604.
Moschia'h, 617.
Mosché rabbénu, 613.
Moschol, 619.
Mum, 482.
Mussof, 483.
Mussor, 484.

N

Nafko, 663.
Na'hass, 651.
Na'hlo, 649.
Nauheg, 648.
Naukem, 669.
Naussné, 674.
Nauter, 652.
Na-wenad, 658.
Nechauno, 654.
Neder, 647.
Nedowo, 642.
Nedunio, 644.
Neélam, 660.
Néémon, 635.
Néémonuss, 636.
Nekèwo, 667.
Nekomo, 670.
Néphel, 662
Néphesch, 664.
Nephi'ho, 665.
Nèr, 671.
Neschomo, 672.
Ness, 655.
Nessané taukef, 673.
Nessech, 657.
Newèlo, 640.
Newiuss, 639.
Newuo, 637.
Niddo, 643.
Nid'hé, 645.
Négun, 641.
Ni'husch, 650.
Nilo, 659.
Nisson, 653.
Nissoyaun, 656.
Nitza'ha, 665.
Nitzol, 666.
Nodiw, 646.
Noki, 668.
Nowi, 638.
Nun (la lettre), 633.
Nun (Schlechte), 634.

O

Odik, 9.
Odom, 11.
O'huz, 17.
Omèn, 31.
Oraun, 47.
Orel, 750.
Orlo, 751.
Oschir, 753.
Ossik, 37.
Ossur, 35.
Otzel, 743.
Owauss, 3.
Owel, 5.
Owinu, 4.

P

Pa'had, 766.
Para'h, 783.
Parness, 785.
Parnosso, 786.
Parschass Emer, 790.
Parscho, 789.
Pass lataam, 796.
Passlé, 777.
Pass-lé'hem, 795.
Pateré, 769.
Pauschèa, 793.
Payut, 760.
Pé (la lettre), 756.
Pé, 764.
Pèauss, 758.
Pègara, 760.
Pègeré, 761.
Pegimo, 759.
Pelèto, 771.
Pérek, 788.
Pèro, 779.
Pèrusch, 782.
Peruto, 781.
Peschoro, 794.
Peschat, 792.
Péssa'h, 776.
P'sak, 778.
Pidiaun haben, 762.
Pidiaun néfesch, 763.
Pikua'h néfesch, 780.
Pilpul, 772.
Pizmaun, 766.
Ponim, 773.
Porauchess, 784.
Poschut, 791.
Possuk, 775.
Possul, 774.
Potur, 768.
Purim, 765.

R

Rabbaussaï, 865.
Rabbonuss, 866.

Ragzou, 870.
Ra'hmonuss, 878.
Rambam, 883.
Raschi, 892.
Raudèph, 872.
Raugez, 869.
Rauphè, 885.
Rauphé, 888.
Rausch, 860.
Rautzèa'h, Ratz'hon, 889.
Rauw, 863.
Raw, 862.
Rayo, 859.
Rebbiss, 868.
Rechiluss, 879.
Regolim, 871.
Rêk, 877 *bis*.
Remôuss, 882.
Rêo, 877.
Rephuo, 886.
Resch (la lettre), 857.
Reschimo, 893.
Reschuss, 891.
Retzi'ho, 890.
Réwa'h, 873.
Rewii, 867.
Ribbaun, 864.
Rimaunim, 870.
Rischaun, 861.
Rischuss, 895.
Ro'hauk, 876.
Roow, 884.
Roscho, 894.
Royené, 858.
Rua'h, 874.
Rum, 875.

S

Sakin, 898.
Samech, 675.
Sarkénauss, 709.
Sassré, 700.
Sassron, 699.
Saud, 684.
Saufer, 694.
Sau'her, 688.
Saumech, 699.
Saunè, 916.
Sauph, 685.
Saurer umauré, 686.
Sauwel, 676.
Savri, 678.
S'chach, 696.
S'daum, 691.
Sechar, 913.
Sèchel, 912.
Sèder, 692.
Sèfer, 606.
Ségen, 690.
Segulo, 679.
Se'hauro, 687.
Sekono, 697.
Seli'ho, 698.
Semê'him betzessom, 915.
Sephirass hoaumer, 703.
Sera'ha, 706.
Sera'hné, 707.
Serêpho, 918.
Seroro, 919.
Sèsser, 709.
Seworo, 677.
Sidro, 683.
Sim'ho, 914.
Simon, 691.
Sin (la lettre), 909.
Sin'o, 917.
Sircho, 692.
Siwon, 690.
Siyum, 689.
Sophek, 703.
Sossaun, 920.
Soton, 910.
Succo, 693.
S'udo, 701.

SCH

Schaalo, 923.
Schaatnez, 994.
Schabboss, 934.
Schadchon, 938.
Schadchauness, 939.
Schaddaï, 937.
Scha'hriss, 955.
Schaïch, 959.
Schaïchuss, 960.
Schakron, 1002.
Schamass, 987.
Schass, 991.
Schaskené, 1007.
Schauchen, 966.
Schau'had, 950.
Schau'het, 951.
Schaumer, 986.
Schauphet, 996.
Schauphol, 997.
Schauphor, 947.
Schauresch, 1003.
Schauté, 956.
Schauwé, 944.
Schauwowim Tat, 943.
Schechino, 968.
Schehuno, 967.
Schêd, 935.
Schehé'héyonu, 940.
Sche'hito, 954.
Sche'hté, 952.
Sche'hyé, 953.
Schela'h monauss, 970.
Schlaumau hamélech, 977.
Schlauschim, 979.
Schelia'h, 972.
Scheli'huss, 973.
Schelischi, 975.
Schelito, 974.
Schêm, 980.
Schema, 985.
Schema Isroel, 985.
Schema yis-käs, 985.
Schem hawaya, 981.
Schem (Boruch Ha-), 980.
Schmad, 982.
Schmuo, 983.
Schêni, 992.
Schéwa'h, 926.
Schéwer, 931.
Schéwet, 927.
Schibbusch, 932.
Schidduch, 936.
Schikaur, 964.
Schikuress, 965.
Schin (la lettre), 921.
Schinuï, 990.
Schin-tess, 922.
Schiphluss, 998.
Schippuï Kauwa, 999.
Schir, 961.
Schir hamaalauss, 962.
Schiro, 963.
Schischi, 1004.
Schiur, 995.

Schlumiel, 976.
Schiwo, 930.
Schiyo, 941.
Scholaum, 969.
Scholausch regolim, 978.
Schono, 988.
Schoo, 993.
Schow, 942.
Schowuauss, 925.
Schtuss, 957.
Schtar, 958.
Schul'hon, 971.
Schutoph, 945.
Schutphuss, 946.
Schwio-anio, 928.
Sch'wii, 929.
Schwuauss, 925.
Schwuo, 924.
Schwotimlich, 933.

T

Taam, 337.
Taam lé'hem megauol, 328.
Taané, 330.
Taaniss, 1035.
Taano, 329.
Tachliss, 1023.
Tachrichim, 1025.
Tachschit, 1026.
Ta'hanunim, 1021.
Taharo, 314.
Ta'hbulo, 1017.
Takiph, 1047.
Tal, 320.
Taless, 321.
Taligé, 1028.
Talmid, 1030.
Talmud, 1029.
Tamuz, 1031.
Tarbuss, 1050.
Tarfuss, 336.
Targum, 1049.
Taschlich, 1054.
Tauchecho, 1015.
Taulo, 1027.
Tauphês, 1040.
Tauro, 1016.
Tauw, 315.
Tauwel Emuno, 312.
Tauwlé, 310.
Tauwo, 316.
Techêless, 1024.
Te'hino, 1020.
Te'hiyass hamèssim, 1019.
Te'hum schabboss, 1018.
Tekiass kaph, 1046.
Tekio, 1045.
Tekono, 1048.
Tekumo, 1042.
Tekupho, 1044.
Tenoï, 1033.
Tephilin, 1037.
Tephilo, 1038.
Tephisso, 1041.
Terupho, 1051.
Têrutz, 1052.
Teschuwo, 1053.
Tess (la lettre), 309.
Tetsché, 1058.
Têwês, 313.
Têwo, 1011.
Tewuno, 1013.
T'hilim, 1014.
Tikun, 1043.
Tinnuf, 324.
Tipaul, 1036.
Tiphlo, 1038.
Tirdo, 333.
Tir'ho, 334.
Tischobeaw, 1055.
Tischri, 1056.
Tis'hadesch, 1057.
Titus, 319.
To'hass, 1022.
Tomar, 1009.
Tomarlé, 1009.
Tomê, 322.
Tomid, 1032.
Too, 325.
Tophêl, 331.
Torud, 332.
To schema, 1010.
Tow (la lettre), 1008.
Trêfo, 335.
Tumm'o, 323.
Tumtum, 317.
Tusch, 318.
Twilo, 311.

TZ = צ

Tzaar, 816.
Tzadik (la lettre), 796.
Tzadik, 801.
Tzàko, 815.
Tzarfas, 819.
Tzaum Gedalyo, 806.
Tzaur we'haur, 807.
Tzaurech, 818.
Tzawoo, 805.
Tzêdo laddérech, 800.
Tzedoko, 803.
Tzedoko tatzil mimowess, 804.
Tzékené, 814.
Tzélem, 811.
Tzelo'ho, 810.
Tzéma'h (Reb)-, 812.
Tzeniuss, 813.
Tzéno uréno, 798.
Tzibbur, 799.
Tzidkuss, 802.
Tzitzo, 809.
Tzoro, 817.
Tzuro, 808.

W

Wayakhel upekudê, 201.
Wayaumer, wayedabbêr, 199.
Wayiwra'h, 200.
Weaudor, 195.
We'hochom, 198.
Wèschet, 197.
Wetzidkossecho, 202.
Widduï, 196.
Wow (la lettre), 194.

Y

Yaakauw, 356.
Yaalauss, 345.
Yaboscho, 340.
Yad, 341.
Yayn, 348.

Yakriss, 361.
Yam, 350.
Yanik, 352.
Yarsche et Yarschene, 367.
Yaukor, 360.
Yaum, 344.
Yaumtauw, 345.
Yauresch, 366.
Yautzo, 358.
Yedio, 342.
Yehudi, 343.
Yejascher Kau'hoch, 349.
Yeruschalmi, 364.
Yeruscholajim, 363.
Yeruscho, 365.
Yeschiwo, 370.
Yêschu, 369.
Yessaud, 353.
Yetzer, 359.
Yeworechécho, 339.
Yi'hud, 346.
Yi'huss, 347.
Yimach schemau, 351.
Yir'o, 362.
Yischuw, 368.
Yisroel, 372.
Yissurim, 354.
Yofé, 357.
Yoschor, 371.
Yossaum, 373.
Yowom, 338.
Yud (la lettre), 337.

Z = ז

Zauché, 206.
Zauno, 205.
Z'chio, 208.
Z'chuss, 207.
Zècher la'horben, 210.
Zemirauss, 211.
Zeraua, 215.
Z'man, 212.
Z'nuss, 213.
Zohow, 204.
Zochor, 209.
Zoïn (la lettre), 203.
Zokên, 214.

Emmanuel Weill.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES LEXICOGRAPHIQUES ET EXÉGÉTIQUES

(SUITE [1])

1. אלמן (Jér., LI, 5).

Les dictionnaires traduisent ce mot par *veuf*, ce qui, en français, désigne un homme qui a perdu son épouse. Dans la phrase : « *Car Israël et Juda ne sont pas veufs de leur Dieu, le Seigneur Sebaot* », Israël serait, par conséquent, comparé au mari et Dieu à la femme. Cette idée, déjà choquante par elle-même, est contraire à tous les passages bibliques où Dieu figure l'époux et Israël l'épouse. En réalité, אלמן est *grammaticalement* au masculin, parce qu'il qualifie Israël, mais il a le même sens que אלמנה « veuve » et désigne la femme qui a perdu son mari. C'est donc toujours Dieu qui est l'époux et Israël l'épouse. Le mot אלמן, qui paraît signifier « languissant », pourrait, d'ailleurs, difficilement s'appliquer à un veuf, dont la situation sociale n'est pas changée par le deuil qui le frappe.

Notons que le verset, au point de vue rythmique, serait mieux construit, si les mots יהודה et מאלהיו étaient intervertis. Il deviendrait alors : « Car [la nation d'] Israël n'est pas veuve de son Dieu, ni [la tribu de] Juda du Seigneur Sebaot. » De la sorte aussi le suffixe singulier de מאלהיו deviendrait tout à fait correct.

2. באר לחי ראי.

A côté de l'explication midrachique de ce nom propre donnée par la Bible dans Genèse, XVI, 14, on pourrait en trouver une plus

1. Voir *Revue des Études juives*, t. LXX, p. 88 et 209, et t. LXXI, p. 94 et 200.

rationnelle en admettant que ראי se rattache à la racine רוי. Nous avons déjà donné dans la *Revue*, t. LXX, p. 90-91, des exemples de ראי remplaçant רוי. Le mot ראי signifierait donc « désaltération, irrigation ». Quant à לחי on pourrait l'interpréter, en s'appuyant sur l'éthiopien *lahy*, par « beauté, excellence ». Le nom du puits voudrait donc dire « excellente désaltération ». Egalement dans Job, XXXIII, 21 ראי pourrait s'expliquer de cette manière, car dans le second hémistiche רֵאי équivaut à רֵוי.

3. כיום הזה ou כהיום הזה.

On sait que dans כיום ou כהיום (I Sam , IX, 13) la préposition כ n'exprime pas la comparaison d'un temps avec le jour où l'on parle, mais désigne la qualité de ce jour. כיום signifie donc « aujourd'hui même » et est ainsi un simple renforcement de היום « aujourd'hui ». Ce qui n'a pas été remarqué, autant que nous sachions, c'est que dans la locution כיום הזה ou כהיום הזה, la préposition כ ne marque pas non plus la comparaison, mais que, à l'encontre de כיום, la locution se rapporte à un acte passé ou à la conséquence de cet acte, et ne signifie ni « comme aujourd'hui » ni « aujourd'hui même », mais « alors » ou « dorénavant ». Voici la liste des passages où elle se rencontre : Genèse, L, 20 : « *Joseph dit à ses frères : Vous avez projeté contre moi du mal. Dieu l'a projeté en bien, afin d'agir* alors (כיום הזה), *en faisant vivre un grand peuple.* » On ne peut traduire « comme aujourd'hui », car la famine dont Joseph parle est passée depuis longtemps. Il en est de même dans Deut., II, 30 : « *Le Seigneur ton Dieu avait endurci son esprit et affermi son cœur pour le livrer* alors *en ton pouvoir.* » La conquête du territoire de Sihon est déjà un fait accompli. *Ibid.*, VIII, 18 : « *C'est lui qui te donne la force pour prospérer, afin d'accomplir* alors *le pacte qu'il a juré à nos pères.* » — Le passage de Jérémie, XI, 5 est tout semblable : « *Vous exécuterez les (paroles du pacte)... afin que j'accomplisse* alors *le serment que j'ai fait à vos pères de leur donner un pays ruisselant de lait et de miel.* »

Dans d'autres passages l'interprétation de כיום הזה par « comme aujourd'hui » est impossible, parce qu'il s'agit de l'avenir. Ainsi dans Deut., VI, 24 : « *Et le Seigneur nous a ordonné d'accomplir tous ces préceptes... afin que nous soyons toujours heureux, afin que nous soyons* dorénavant *conservés en vie.* » — Jérémie, XXV, 18 : « *Et je fis boire toutes les nations .. pour les mettre* alors *en ruine, désolation, sifflement et malédiction.* »

Dans d'autres passages on pourrait à la grande rigueur traduire כיום הזה « comme il en est aujourd'hui », mais le sens le plus naturel est « alors ». Tels sont Deut., IV, 20 : « *Et le Seigneur vous a pris et vous a fait sortir du creuset de fer de l'Égypte, afin que vous soyez* alors *pour lui un peuple patrimonial.* » — *Ibid.*, IV 38 : « *Il t'a fait sortir... pour te donner* alors *leur pays en héritage.* » — *Ibid.*, XXIX, 27 : « *Et le Seigneur les a arrachés de leur pays... et les a jetés* alors *sur une terre étrangère.* » — I Sam., XXII, 8 : « *Vous vous êtes ligués contre moi et personne ne m'a révélé... que mon fils a dressé mon ennemi pour être* alors *en embuscade contre moi.* » — *Ibid.*, 13 : « *Et tu as consulté Dieu pour lui afin qu'il se mette* alors *en embuscade contre moi.* » — Jér., XLIV, 22 : « *Et le Seigneur n'a plus pu le supporter... et votre pays est devenu* alors *une ruine, une désolation, une malédiction, sans habitants.* » — Esdras, IX, 7 : « *Et pour nos fautes nous avons été* alors *livrés au pouvoir des rois des pays par le glaive, la captivité, le pillage et la honte.* » — *Ibid.*, 15 : « *Car nous sommes restés* alors *quelques survivants.* » — Néhémie, IX, 10 : « *Et tu as mis des miracles et des prodiges chez Pharaon... et tu t'es fait* alors *une renommée.* »

On notera que la locution כיום הזה est toujours placée à la fin de la phrase et que très souvent elle suit une proposition exprimant un but. Une fois (I Sam., IX, 13) on rencontre ויהי כהיום הזה dans le même sens que ויהי היום « il arriva une fois ».

4. Genèse, VII, 20.

Ce passage raconte que les eaux du déluge dépassèrent de quinze coudées les plus hautes montagnes. Le chiffre quinze a-t-il une raison spéciale ? Il semble qu'on puisse l'expliquer en le mettant en relation avec une autre donnée concernant l'arche. Celle-ci avait, d'après le verset VI, 15, une hauteur de trente coudées. Or, il est vraisemblable que, pour l'écrivain biblique, les monts d'Ararat sur lesquels l'arche s'est arrêtée étaient les plus élevés de la terre. Si l'on suppose, comme il est assez naturel, l'arche plongeant dans l'eau de la moitié de sa hauteur, il a fallu, pour qu'elle cessât de flotter, qu'elle fût arrivée à un endroit au-dessus duquel il n'y avait que quinze coudées d'eau. Si l'eau avait été plus haute, l'arche aurait continué son ascension, et si elle avait été moins haute, l'arche n'aurait pas atteint la cime. On peut donc penser que les deux mesures concernant la hauteur de l'eau et celle de l'arche se correspondent.

5. Deutéronome, XXXII, 36-39.

On croit généralement que le mot ואמר, dans le verset 37, a pour sujet Dieu comme les verbes du verset précédent. Mais il est étonnant que Dieu demande où sont les [faux] dieux des Israélites et que ces faux dieux soient appelés צור, terme réservé d'ordinaire au Dieu unique. Tout le passage devient clair si l'on prend *on* pour sujet de ואמר (primitivement וְאֻמַר, passif du *qal*). Ce sont les ennemis d'Israël qui demandent : « Où est son dieu ? » Dans le verset 38, il faut mettre, à l'instar de יהי, tous les verbes au singulier : יאכל pour יאכלו, ישתה pour ישתו, יקם pour יקומו et lire יַעַזְרֶכֶם pour יַעַזְרֻכֶם, ces verbes ayant pour sujet Dieu. Le verset 39 donne la réponse de Dieu à l'exclamation ironique des ennemis, et tout le passage doit être ainsi traduit : « 36. *Car Dieu défendra son peuple et se rétractera en faveur de ses serviteurs, quand il verra que la puissance a disparu (en Israel) et qu'il n'y a plus rien de fermé ni de fortifié.* — 37. *et que l'on dit : Où est leur Dieu, le Rocher en qui ils ont eu confiance,* — 38. *qui mangeait la graisse de leurs sacrifices, buvait le vin de leurs libations ? qu'il se lève et vous aide, qu'il soit sur vous un abri !* — 39. (Dieu répond) : *Voyez maintenant que je suis là*, etc. »

6. Isaïe, XLIV, 13-14.

On ne voit pas en quoi les mots לשבת בית « pour rester à la maison » expliquent la fabrication des idoles. Il semble que le texte serait plus clair si l'on séparait ces mots du verset 13 et les rattachait au verset 14 en lisant יכרת pour לכרת. On traduirait donc : « (13). Le sculpteur sur bois... fait (l'idole) en forme humaine, en être splendide. Pour habiter une maison (14) il se coupe des cèdres, etc. ». Ainsi, le sculpteur sur bois, quand il se propose de fabriquer une idole, prend différents arbres avec lesquels il se bâtit une maison ou fait du feu, et le reste du matériel lui sert à façonner son dieu.

7. Jérémie, LI, 55.

La phrase « et il en fera périr une grande voix » n'a guère de sens. Il est visible qu'il y a une lacune entre ממנה et קול גדול. Le complément du verbe ואבד devait être analogue à גבוריה « ses héros », qui se trouve au verset suivant. Les mots « une grande voix »

appartiennent à une autre phrase dont le début a disparu et qui devait ressembler au verset 54 « le bruit des cris se fait entendre à Babylone, etc. ». On a donc deux pensées distinctes : 1° Dieu fera périr les guerriers de Babylone ; 2° Un grand bruit retentit à Babylone.

8. Daniel, II, 46.

La fin de ce verset semble dire que Nabuchodonosor traite Daniel comme une divinité, puisqu'il ordonne de lui offrir des oblations et des libations. Il est très surprenant qu'un écrivain juif admette qu'un homme, si grand qu'il soit, reçoive des honneurs divins. D'ailleurs, le verset suivant renferme un hommage, non à Daniel, mais à son Dieu. Il est probable qu'au lieu de לה il faut lire לאלהה. Nabuchodonosor s'agenouille devant Daniel (ce qui n'implique pas une adoration, mais est un simple témoignage d'admiration) et ordonne de rendre un culte public au Dieu qui l'a inspiré. La répétition des lettres ל et ה a pu contribuer à l'altération du mot לאלהה.

MAYER LAMBERT.

BIBLIOGRAPHIE

Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte Julius Wellhausen zum siebzigsten Geburtstag am 17 Mai 1914 gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von Karl Marti (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 27). Töpelmann, Giessen, 1914. In-8° de x + 388 pages avec un portrait [1].

La plupart des articles qui composent ces mélanges apportent une utile contribution aux études sémitiques et religieuses et leur diversité répond à la variété des travaux du célèbre philologue, exégète et historien, à qui ce recueil est dédié. Un avant-propos de K. Marti rend hommage à l'influence que J. Wellhausen a exercée sur l'histoire critique de la Bible comme chef d'une nouvelle école.

Les articles sont rangés d'après l'ordre alphabétique des noms des collaborateurs, mais dans la courte analyse qui suit nous adopterons une disposition un peu moins empirique. On pourra ainsi mieux juger de l'importance du recueil au point de vue des différentes branches de la science.

La grammaire comparée des langues sémitiques a pour représentant W. Frankenberg (p. 131-144), qui essaye de démontrer que la détermination et l'indétermination ne sont pas des faits opposés, mais différents de degré. La détermination s'exprime de toutes sortes de manières et s'étend à toutes sortes d'idées. L'état construit est un déterminant; il est faux que le *t* du féminin soit tombé à l'absolu ; l'*m* en sabéen est un article (démonstratif), etc. [Ces thèses sont originales, mais il est permis de douter qu'elles constituent un progrès en linguistique.]

La lexicographie est plus fortement étudiée : L. Köhler (p. 245-262) expose judicieusement (comme suite à son article de la *Z. f. A. W.*, 1912, p. 1-16) les améliorations qu'il y aurait à apporter à un dictionnaire classique tel que celui de Gesenius : Tout d'abord il faudrait y insérer les mots que propose la correction conjecturale des textes bibliques, qu'ils soient nouveaux ou qu'ils ne fassent qu'ajouter des exemples à ceux qui existent

1. L'ouvrage, envoyé à Paris en 1914, n'a été remis à l'auteur de ces lignes que tout récemment (M. L.).

déjà. Il n'est pas nécessaire que la conjecture soit sûrement juste, il suffit qu'elle soit possible. — On a eu raison de mettre l'assyro-babylonien à contribution pour expliquer le vocabulaire hébreu, mais quand un mot tel que *'ârûhah* s'explique par les autres mots de même racine en hébreu, il vaut mieux s'en tenir là que de faire intervenir une étymologie étrangère incertaine. — Il faut changer les interprétations courantes, mais fausses, comme celle qui voit dans le verbe *sâraq* « siffler » un geste de raillerie [1]. On devrait marquer les nuances des synonymes, par exemple *qll* signifierait « déclarer maudit » et *'rr* « porter la malédiction » [la distinction est peut-être un peu trop absolue, car les deux expressions sont réunies dans Gen., XII, 3]. — De nombreuses locutions sont omises, par exemple *bègèd 'iddîm* à l'article *bègèd*. Comme spécimen d'un article tel qu'il eût semblé devoir être rédigé, l'auteur donne *ma'âlal* « action (morale) ». [Il y aurait d'autres améliorations à indiquer, par exemple dans la série des significations, où trop souvent le sens primaire est mis après le secondaire et le figuré pris pour le propre et vice versa, par exemple *'bd* veut dire, à l'origine « se séparer (du troupeau) » et ensuite « périr », *'bl* signifie au propre « être inerte » et s'applique à une terre inculte, puis, au figuré, il passe à « être en deuil ». Nous ne parlons pas des citations inexactes, qui s'accumulent au fur et à mesure qu'une édition nouvelle ajoute des fautes d'impression à celles des éditions antérieures.]

F. Buhl (p. 81-86), qui a publié les dernières éditions du dictionnaire de Gesenius, étudie le sens de la racine לוץ ou ליץ. Tandis que P. Joüon avait soutenu que ce verbe veut dire « être sot », M. Buhl montre que le sens réel est plutôt « être violent, indomptable ».

On peut rattacher à la lexicographie les deux articles suivants, relatifs à des épithètes du nom divin : Le baron A. de Gall (p. 147-160) s'occupe du terme *mèlèk* « roi » appliqué à Dieu. Dans les temps postexiliques Dieu est le roi messianique, dont la souveraineté s'étend au monde entier. Dans les temps antérieurs, c'était le roi de Sion, titre qu'il aurait hérité de la divinité adorée à Jérusalem avant la conquête de cette ville par les Israélites, à savoir *Cèdèq*. Il semble bien, en effet, que Cèdèq ait été un nom divin. M. de Gall cite à l'appui le nom sabéen *Cèdèqzakar* « Cèdèq s'est souvenu ». [Il aurait pu citer *Cèdèq'amar*, *Cèdèqyafa'*, etc.]. Dans les noms géographiques *Berêkat Mèlèk*, *'Emèq Mèlèk*, le nom de « roi » aurait la même origine [2].

C'est de la locution « dieu d'Israël » placée après le tétragramme que

1. Nous avons fait la même remarque dans *Revue*, t. LXX, p. 92. M. Köhler voit dans le sifflement un geste « apotropéique », c'est-à-dire préservatif. Nous le prenons plutôt pour un geste marquant une douloureuse stupéfaction. Les deux explications ne sont pas, d'ailleurs, inconciliables.

2. Incidemment (p. 151, n. 2), M. von Gall explique *ne'oum* y. par une abréviation de *nè'èmanah âmar Y.* ou *nè'èman Y.* C'est un peu midrachique. Nous croyons que *ne'oum* est un doublet de *me'oum(a)*, d'une racine *'wm* « parler », et serait un synonyme de *dabar*.

traite C. Steuernagel (p. 331-349). L'auteur arrive à cette conclusion que, dans la littérature postexilique (et dans les additions à la littérature antéexilique), cette épithète est usitée pour désigner la divinité résidant dans le temple de Jérusalem, d'abord par opposition avec les divinités des hauts lieux, puis simplement par emphase, par exemple dans les formules introductives des prophéties et surtout dans Jérémie. Dans les textes antéexiliques elle a d'abord servi à désigner la divinité particulière du clan d'Israël, établi à Sichem, par opposition aux dieux cananéens, puis, après la fusion des différents clans hébreux, elle s'est appliquée au dieu adoré par le peuple entier. A cette occasion l'auteur examine la discussion survenue entre Josué et les tribus transjordaniques (Josué, ch. XXII) et admet que l'histoire primitive portait sur la forme de l'autel élevé par ces tribus. Celles-ci auraient été accusées d'avoir construit un autel cananéen et auraient répondu que l'autel était conforme aux règles usitées à Sichem.

Des corrections au texte biblique sont apportées par plusieurs collaborateurs du recueil : A la fin d'un article (p. 89-99) destiné principalement à élucider au point de vue géographique la fin du verset Juges, VIII, 22, C. F. Burney propose ingénieusement de lire *ibid.*, VII, 24, את מעברות הירדן à la place de la phrase difficile את המים עד בית ברה ואת הירדן [la phrase se trouve deux fois dans le verset], les lettres supprimées étant la dittographie des lettres conservées, et *ibid.*, VIII, 13, il voit dans les mots obscurs מלמעלה החרס une variante de וכל המחנה החריד du v. 12.

P. Haupt (p. 193-225) donne une nouvelle édition revue et corrigée du cantique de Débora avec des notes explicatives sur sa traduction et sur son texte.

A. Bertholet propose des corrections plus ou moins plausibles sur différents passages du second Isaïe (XLI, 2, 27 ; XLII, 8 ; XLIV, 11 ; XLV, 20-21 ; XLIX, 17 ; LI, 1, 5, 6, 8, 12, 14 ; LII, 7 ; LIV, 2-3) et qui tendent surtout à rétablir le rythme des vers.

K. Budde (p. 65-77) cherche à montrer que le passage historique d'Amos VII, 10-17, qui rapporte la dispute du prophète avec Amasia, prêtre de Béthel, devait figurer, à l'origine, en tête du livre. [Cette hypothèse est admissible, et il est vraisemblable que le mot *dibré*, qui figure dans le titre, signifie « histoire de » comme dans le titre du livre de Jérémie et suppose une narration.] Par contre, ce que M. B. dit du mot *weyabésch* (I, 2) qu'il corrige en *weyébosch*, amène une incorrection grammaticale (négligence du *waw* conversif) et un parallélisme défectueux (le verbe *bôsch* ne répondant plus à *'abél ;* voir ci-dessus, p. 95).

Ce n'est plus de transpositions, mais d'additions à la Bible que parlent les travaux suivants :

C. H. Cornill (p. 103-113), qui maintient pour *haklili* dans G., XLIX, 12 comme dans Prov., XXIII, 29 le sens de « trouble » contre l'explication par « brillant », admet que la partie élogieuse pour Juda dans la bénédiction de Jacob a été ajoutée après le schisme des dix tribus. — Il dégage le

décalogue jéhovistique [déjà entrevu par Goethe] et contenu dans le ch. XXXIV de l'Exode, en lui assignant les versets 14 *a*, 17, 19 *a*, 20 *bα*, 22, 26. Le Lévitique contiendrait aussi au ch. XIX, 9-18, un décalogue, mais qui n'a peut-être jamais été isolé.

G. Beer (p. 15-35) supprime la contradiction entre les prophéties pro-assyriennes et antiassyriennes d'Isaïe en admettant que les premières sont authentiques et les autres non.

K. Marti (p. 281-297), s'appuyant sur une modification du texte de Zacharie, VI, 11, où l'on aurait substitué le grand prêtre Josué à Zorobabel afin de masquer l'échec de la prophétie concernant ce personnage, pense que la phrase répétée « Et vous saurez que le Seigneur m'a envoyé » (II, 13, 15 ; IV, 9 ; VI, 15) a été intercalée pour répondre aux doutes que l'on avait sur la réalisation des prédictions de Zacharie. Après l'exil, les prophètes étaient surtout des voyants de l'avenir et d'un avenir heureux. Pour l'obtenir ils demandaient que le culte fût observé. Auparavant c'étaient des moralistes, qui ne pouvaient, par conséquent, prédire que des catastrophes et dédaignaient le culte (d'origine cananéenne). Jésus a repris la tradition d'avant l'exil. [Nous ferons seulement observer que l'ange de Dieu pouvant parler de Dieu à la troisième personne ou en son nom à la première (voir l'article de M. Lods dans le même recueil), rien n'empêche de mettre la phrase en question dans la bouche de l'ange qui parle à Zacharie.]

En dehors de la critique biblique, l'exégèse proprement dite est représentée par un travail de H. Guthe (p. 179-190), qui étudie à nouveau le signe et la prédiction contenus dans Is., VII 14-17. Pour lui le signe est le présage d'une malédiction (énoncée au v. 17). Les femmes (העלמה étant un collectif!) auront des enfants qu'elles appelleront du nom de bon augure *'Immanou'él*, mais ces enfants mangeront du lait et du miel, nourriture des pays incultes. [Nous ne croyons pas que le passage en devienne plus clair. La traduction que donne l'auteur pour *leda'to* « jusqu'à ce qu'il sache » est très forcée. On peut se demander, d'ailleurs, s'il y a un rapport entre les versets 1 à 16 et les suivants. D'autre part, le v. 16 est la suite naturelle du v. 14 (cf. VIII, 3 et 4) et le v. 15 paraît une addition tirée moitié du v. 22 et moitié du v. 16.]

Quelques points de l'histoire des idées théologiques sont traités dans les articles de MM. J. Meinhold et A. Lods. Le premier (p. 301-315) examine s'il y a eu dualité de lieu de culte avant l'établissement des Hébreux en Canaan. On a soutenu qu'à côté du Dieu habitant le Sinaï il y en avait un autre résidant à Kadéch. M. Meinhold n'est pas de cet avis. Nulle part il n'est question de culte célébré dans cet endroit. Pour les Israélites établis dans le pays de Canaan Dieu a quitté le Sinaï. Il réside dans l'arche sainte abritée dans une tente et il y a plusieurs lieux de culte. La centralisation religieuse n'a triomphé que tard. [L'argumentation de l'auteur est intéressante, mais nous ne voyons pas pourquoi il veut que le chemin de l'Égypte au Sinaï passe par Kadéch.]

M. Lods (p. 265-278) montre d'une manière convaincante que l'ange du Seigneur n'est autre qu'une âme extérieure, un double de la divinité, et ainsi on s'explique pourquoi cet ange parle tantôt comme un envoyé de Dieu, tantôt comme Dieu lui-même. Ce n'est donc pas au seul désir d'introduire une notion respectueuse de la divinité que l'on peut attribuer le fait que l'ange remplace la divinité dans des passages anciens de la Bible. C'est seulement après l'exil, par exemple dans Daniel, que l'intervention de l'ange s'explique par des scrupules théologiques. La notion de l'ange de Dieu est une idée que l'on retrouve chez tous les peuples animistes. La mission de l'ange permet à la divinité d'exercer son action au loin sans quitter le lieu où il habite. L'emploi du nom divin comme intermédiaire peut être comparé à celui de l'ange.

Les coutumes et mœurs des Hébreux sont l'objet de plusieurs articles suggestifs et instructifs. H. Holzinger (p. 229-241) parle du changement qui s'opère pendant la période biblique en ce qui concerne les droits de la femme et qu'il attribue à l'influence des prophètes et même des prophétesses. Déjà dans le chapitre XXIV de la Genèse, où il faut reconnaître avec Smend la combinaison des sources jéhovistique et élohistique, on voit que d'après l'élohiste c'est la femme qui donne son consentement, tandis que d'après le jéhoviste, plus primitif, c'est le chef de famille qui décide. Le code du roi Hamourabi reconnaît à la femme certains droits que le code israélite ne lui accorde pas, ce qui prouve que celui-ci n'a pas subi d'influence babylonienne. Mais ces droits sont loin de donner l'égalité à la femme, ce vers quoi tendent les idées bibliques.

J. B. Gray (p. 163-176) démontre que la coutume de donner aux petits-enfants les noms des grands-parents était très répandue chez les Juifs (et non Juifs) d'Assouan et d'Éléphantine, comme on le voit par les papyrus des Ve et IVe siècles avant l'ère vulgaire. Cette coutume amenait quelquefois, chez les convertis, à donner des noms mentionnant des divinités païennes, ce qui prouverait, entre autres arguments [1], que les colons d'Égypte étaient assez accommodants en matière religieuse. On voit aussi que les métiers étaient souvent héréditaires.

H. J. Elhorst (p. 117-128) combat l'idée que les rites du deuil usités chez les Hébreux aient servi de garanties contre les morts. Il croit que les uns sont, en effet, des mesures de sécurité, mais contre la puissance qui s'est manifestée dans la maison de deuil et qui rend les objets tabou (impurs ou sacrés, ce qui est identique). A une seconde catégorie appartiendraient les incisions et la coupe de la chevelure, qui constituent des sacrifices. Les lamentations et les dons seraient des actes de sollicitude pour le défunt. [Les incisions ne seraient-elles pas plutôt un simulacre de suicide, exprimant le désespoir inspiré par la perte du défunt, de même que la lacération des vêtements ? La cendre ou la terre

1. Il n'est pas prouvé que des noms tels que *Achambéthel* aient été portés par des Juifs ; voir Israël Lévi, *Nouveaux papyrus*, dans la *Revue*, 1912, II, p. 176-180.

jetée sur la tête ne serait-elle pas aussi une sorte d'inhumation volontaire?]

A l'histoire d'Israël on peut rattacher le travail de R. W. Rogers (p. 319-328), qui démontre que le récit du livre des Rois II, VIII, 13 — XXIX (= Is., XXXVI — XXXVII) se rapporte à deux différentes expéditions de Sennachérib, comme déjà, en 1858, G. Rawlinson l'avait dit et comme l'ont admis depuis Winckler et Budge. La première partie du récit, qui va jusqu'à XIX, 8, concerne la première campagne du roi d'Assyrie en 701, mais les versets XVIII, 14-16 doivent être placés après cette narration. La seconde partie XIX, 9-37, concerne la seconde campagne, qui est attestée par un texte de Sennachérib relatif à l'Arabie et qui est postérieure à l'an 685, date de l'avènement de Tirhaqa, roi d'Éthiopie, mentionné dans le récit biblique. La première avait abouti à la soumission d'Ezéchias ; la seconde a échoué complètement, une peste ayant éclaté dans l'armée de Sennachérib, comme l'indique la légende reproduite par Hérodote, qui parle de souris ayant rongé les armes des Assyriens ; or, les souris (ou les rats) sont le symbole de la peste. [Nous nous étonnons que M. Rogers n'ait pas cité Benzinger, qui, dans le *Kurzer Handkommentar* de Marti, *Könige* (1899), p. 177-179, a exposé et approuvé la thèse de Winckler].

Pour la géographie, nous avons déjà signalé (p. 96) l'article de C. F. Burney.

Le premier article du recueil (p. 3-13), est tiré de la littérature post-biblique : K. Albrecht publie un poème de Moïse Ibn Ezra concernant la vieillesse et constituant la cinquième *porte* du *Kitâb attadjnîs*. Le *tadjnîs* est un genre de poésie dans lequel les rimes sont des sortes de calembours, étant formées par des mots homonymes. M. Albrecht commente le morceau, mais ne le traduit pas.

Les études islamiques ont donné matière à l'article de H. Bevan (p. 51-61), qui parle de la légende de l'ascension de Mahomet et de sa visite d'un jour à Jérusalem D'après les uns Mahomet serait monté au ciel sur une échelle, d'après les autres sur un animal fantastique appelé *burâq* M. Bevan cherche les origines de la légende concernant l'échelle dans le manichéisme. [Ne serait-il pas plus simple de penser à l'échelle que Jacob a vue à Béthel, et le *burâq* ne viendrait-il pas du tourbillon (*fulgurant*) dans lequel le prophète Elie est monté au ciel? Comme M. Casanova me l'a rappelé, M. Blochet, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XL (1899), p. 201 et suiv., a cherché l'origine du *burâq* chez les Persans. M. Bevan ne parle pas de cet article.]

Les mélanges se terminent par une bibliographie des œuvres du jubilaire rédigée par A. Rahlfs (p. 353-368) et où nous relevons le compte rendu que J. Wellhausen a donné des deux premiers numéros de la *Revue* dans la *Deutsche Litteraturzeitung*, 1881, col. 609-612. Des index (p. 369-388) énumèrent les versets de la Bible, les questions et les mots hébreux et araméens étudiés dans le recueil.

MAYER LAMBERT.

La Sainte Bible, traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introduction et notes. Société biblique de Paris, 1916 (*La Bible du Centenaire*). Première livraison, Genèse-Exode, I-IX, 16, grand-in 4° de 80 pages.

La Société biblique de Paris avait résolu, il y a quelques années, de célébrer le centenaire de sa fondation en publiant une traduction nouvelle de la Bible, et, en 1913, elle avait fait paraître, à titre de spécimen, le livre d'Amos [1]. Malgré les circonstances défavorables à cette entreprise, la Société biblique a tenu à mettre son projet à exécution, et elle vient de donner un premier fascicule, contenant la Genèse et le commencement de l'Exode [2]. Disons tout de suite que les rédacteurs de cette livraison se sont fort bien acquittés de la tâche délicate qu'ils avaient assumée. La traduction est aussi fidèle qu'elle peut l'être sans cesser d'être française. Les variantes importantes sont données dans les notes critiques. D'autres notes fournissent tous les éclaircissements nécessaires à l'intelligence de la version, mais en laissant de côté les explications de nature spéciale, comme celles qui concernent la grammaire ou la lexicographie. Des lettres, placées en marge, indiquent les différents éléments dont le texte est formé. Une introduction provisoire montre d'une manière succincte, mais très nette, que le Pentateuque est une œuvre composite et en caractérise les sources.

La Société biblique a voulu vulgariser les principaux résultats de l'étude scientifique de la Bible. Elle n'a pas en vue, comme, par exemple, la Bible du Rabbinat, de faciliter au grand public la lecture de la Bible, mais de familiariser ceux qui veulent étudier l'Ecriture sainte avec les problèmes qui surgissent devant eux à chaque page et presque à chaque ligne. C'est pourquoi la nouvelle traduction ne reproduit pas un texte unique (hébreu ou grec) avec ses altérations et son unité factice, mais choisit dans tous les textes (massorétique, samaritain et les versions) les leçons qu'elle croit être les meilleures. Là où aucun texte ne donne une leçon satisfaisante, la traduction laisse un blanc, et le commentaire donne la version littérale du passage. On ne peut qu'approuver le programme que la Société biblique s'est tracé dans cette publication et la manière dont il a été rempli. Depuis la traduction de Reuss il n'y a pas eu d'œuvre semblable en français et la Bible du Centenaire peut être avantageusement comparée aux travaux similaires qui ont vu le jour en Angleterre et en Allemagne.

Il est clair que sur tel ou tel point de détail on peut différer d'avis avec les

1. *Le livre du prophète Amos*, in-8° de XXII + 28 pages. Nous avons donné un compte rendu de cet opuscule dans le *Journal asiatique*, 1913, I, p. 678-680.

2. Ce compte rendu avait été écrit en 1916. Depuis ont paru, en 1918, la deuxième livraison : Les évangiles synoptiques (Mathieu, Marc, Luc, I-XXII, § 3) et, en 1919, la troisième : Psaumes Proverbes, I, 1-11).

traducteurs. On trouvera que dans tel passage ils ont été trop traditionalistes et dans tel autre pas assez. Dans Genèse, VI, 16, l'explication moderne de *çohar* par « toit à double pente » donnerait un sens aux mots « et tu termineras (l'arche) à une coudée (de large) », que le rédacteur de la nouvelle traduction a relégués en note, parce que, le mot *çohar* étant rendu par « ouverture », la phrase qui suit était inintelligible. Par contre, la tradition juive aurait pu être consultée avec fruit pour l'interprétation d'Exode, VIII, 26. La Bible du Centenaire porte : « Les Égyptiens regardent comme sacrilèges les sacrifices que nous offrons à Y. notre Dieu ; si nous offrons, sous leurs yeux, des sacrifices qu'ils tiennent pour sacrilèges, ne nous lapideront ils pas ? » Rachi a déjà observé que le mot « abomination » était mis par antiphrase pour « divinité ». Le texte signifie : « Nous sacrifions les dieux mêmes des Égyptiens[1]. »

L'identification du fleuve Pichôn avec l'Indus et du Gih'ôn avec le Nil est un peu démodée. L'écrivain biblique, même s'il a puisé à une source babylonienne, connaissait-il les fleuves de l'Inde ? Et pourquoi aurait-il nommé Gih'ôn un fleuve que la Bible appelle Ye'ôr. On ne doit pas croire les auteurs bibliques plus savants en géographie qu'ils ne pouvaient l'être. Comment les anciens pouvaient-ils se rendre compte de la configuration des pays et des côtes maritimes ?

En ce qui concerne l'indication des sources, la Bible du Centenaire est au courant des travaux les plus récents. Là aussi on pourrait, en cherchant bien, trouver que l'analyse est, en tel endroit, poussée trop loin et, en tel autre, insuffisamment approfondie. Par exemple, la description du Paradis serait de J^3, parce qu'elle suppose le jardin d'Eden au Nord, tandis que J^1 (II, 8) le place à l'Est et J^2 (III, 24) à l'Ouest. Mais l'auteur de II, 8, savait-il que les sources du Tigre et de l'Euphrate sont au nord de la Palestine, et le verset III, 24 corrigé d'après la Septante, est-il assez certain pour qu'on en puisse tirer une donnée topographique précise[2] ? Par contre, il n'est rien dit de l'hypothèse d'après laquelle le premier chapitre de la Genèse aurait été remanié, et très vraisemblablement formé de deux narrations différentes[3].

Un indice de la complexité de ce chapitre nous est fourni par le fait que le texte massorétique met les mots « et il fut ainsi » au verset 7, tandis que la Septante les met au verset 6. Et ceci amène à poser la question : un texte est-il meilleur parce qu'il est plus logique ou parce qu'il se rapproche davantage du texte primitif ? Dans le passage en question il est plus naturel de croire que la Septante ou le texte qui lui a servi de base a corrigé le texte massorétique que d'admettre une erreur de copiste. Si la

1. La Bible du Rabbinat n'a pas non plus bien rendu le passage en mettant « terreur » pour « abomination ».

2. Nous serions porté à croire que le texte primitif était : « Il chassa l'homme et l'établit à l'orient [et il mit à l'entrée] du jardin d'Eden les chérubins, etc. »

3. Voir, en dernier lieu, Morgenstern, *American journal of semitic Languages*, 1920, p. 169-212.

phrase n'est pas à sa place dans l'hébreu, cela doit tenir à la composition même du récit.

Nous ne ferons pas un reproche aux rédacteurs de la Bible du Centenaire d'avoir parfois conservé la traduction courante alors qu'elle n'est pas très claire, par exemple dans IV, 4 : « Abel... offrit des premiers-nés de son troupeau et de leur graisse ». Le sens réel est : « Des premiers-nés de ses moutons ainsi que de la graisse des autres. » Nous sommes plus étonnés que dans II, 25 on ait traduit *welo yitbochachou* simplement par » et ils n'avaient pas honte », alors que les versions modernes (p. e. Kautzsch) disent : « et ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre », Il y a là un trait psychologique qu'il ne fallait pas effacer : on est honteux de montrer sa nudité à autrui et non pas d'être nu.

Nous signalerons, en terminant, une toute petite inconséquence : Le titre de la Genèse est expliqué (il aurait été bon de dire que le titre hébreu *Beréchit* vient de ce que ce mot est le premier du livre), mais pas celui de l'Exode.

L'ouvrage a été édité avec le plus grand soin et la composition typographique est tout à fait réussie.

Nous souhaitons que la première livraison de la Bible du Centenaire soit bientôt suivie des autres, car cette œuvre promet de satisfaire tous ceux qui, sans distinction de religion, veulent avoir une connaissance sérieuse de la Bible et de ses origines.

MAYER LAMBERT.

STRACK (H.-L.). **Einleitung in Talmud und Midraš**. Fünfte, ganz neubearbeitete Auflage der « Einleitung in den Talmud ». Munich, O. Beck, 1921, in-8° de XII + 233 p.

Cet excellent ouvrage du théologien protestant bien connu est presque unique en son genre, car la science juive n'a guère produit que des travaux sur la méthodologie du Talmud, les *Kelalè ha-Talmud*. Les rares ouvrages d'introduction que nous ayons n'embrassent que des parties de la littérature talmudique, tels ceux de Z. Frankel. Le seul écrit plus complet que nous possédions en pareille matière, à savoir l'*Introduction to the Talmud*, de Mielziner, n'est, dans sa première partie, qu'un extrait de Strack (v. p. 154, en haut). L'ouvrage de Strack est destiné en première ligne aux cercles non-juifs, mais il peut être aussi d'un grand profit aux savants juifs. De là vient qu'il en a paru, il y a plusieurs années, une traduction en hébreu à Vilna. On ne peut que rendre hommage à la parfaite objectivité de l'auteur, qui se fait remarquer surtout au chapitre X : *Zur Charakteristik des Talmuds* (p. 88-95). Ce qui est

particulièrement utile, c'est la riche bibliographie, qui est presque complète et fait état même de publications peu importantes.

La valeur de l'ouvrage de Strack est encore attestée par le nombre des éditions qui se sont succédé depuis la première en 1887. Dans chaque nouvelle édition, l'auteur s'était efforcé de remanier et d'élargir son sujet d'après l'état de la science. C'est tout particulièrement le cas de la présente édition, la cinquième, qui a modifié jusqu'au titre. La plus récente littérature a été mise à profit, et c'est ainsi qu'outre une liste alphabétique des chapitres du Talmud Babli pourvus de guemara (p. 29-32) et un court chapitre sur la Tosefta (p. 74-77), nous bénéficions encore d'une Introduction aux Midrachim (p. 195-226).

Qu'il me soit permis à présent d'apporter une série de remarques de détail, surtout au point de vue bibliographique : p. 7, n. 1, תנאים, conditions, doivent être bien distingués de תקנות, règlements. Le terme de תקנתא dans *Eroubin*, 17 *a*, pour désigner les « conditions » de Josué, est inexact, comme l'auteur le dit lui-même. — P. 10, l. 19, que la finale de Kohelet se rapporte à la clôture du canon, c'est ce qu'a supposé le premier, avec beaucoup de finesse, N. Krochmal (*Moré neboukhé hazeman*, ch. XI, n° 8), mais cela n'implique, d'ailleurs, pas l'interdiction de toute activité littéraire. — P. 12, l. 10 du bas, au lieu de מעטרטים, l. דעטרטים, mais l'extravagante hypothèse de Lauterbach ne devait même pas être mentionnée. — P. 13, l. 14, la *Megillat Sammanin*, écrite par la famille Abtinas pour son usage particulier, ne rentre pas dans le cadre des autres écrits mentionnés ici. — P. 64, en bas, les הלכות ארץ ישראל, qui sont mentionnés aussi par Mordekhaï b. Hillel au début de *Houllin*, n'ont rien à voir avec le Talmud palestinien : il s'agit des règles halachiques d'Eldad, et l'on a supposé que les mots en question n'étaient qu'une lecture erronée de l'abréviation הלכות א"י, qui signifiait à l'origine הלכות אמר יהושע, v. A. Epstein, *Eldad ha-Dani*, p. 138, cf. Schloessinger, *The Ritual of Eldad ha-Dani*, p. 10, n. 30. — P. 67, la question de savoir si le Talmud palestinien s'étendait sur les six Sedarim est maintenant définitivement résolue par la négative, grâce aux chapitres de Ben-Bâboï édités par Mann, où on lit expressément (*Revue*, LXX, 137) : תדע לך מפני מה אוכלין סירכא בארץ יש מפני שאין בידם הלכה אחת מתלמוד הילכ[ו]ת שחיטה ולא מסדר קדשים כולו נשתכח מהם סדר קדשים כולו ותלמוד סדר טהרות כולו ; cf. mon étude, ירושלמי לקדשים וטהרות, imprimée dans *Ha-Miçpa*, XVII (1921), pp. 13-15. — *Ibid.*, en bas. A propos des parties qui nous manquent du Talmud palestinien, mais qu'avaient encore sous les yeux des auteurs postérieurs, cf. les dernières pages de la plupart des volumes de l'ouvrage de Ratner, אהבת ציון וירושלים. — P. 68, l. 25, parmi les écrits contre Salomon Juda Friedlaender, l'éditeur du soi-disant Yerouschalmi sur le Seder *Kodaschim*, il faut encore mentionner שאלו שלום ירושלים de Rabb. Meir Dan Plotzki (Bilgoray, 1910). Il y a aussi d'intéressants documents sur la personnalité peu scrupuleuse de Friedlaender,

entre autres du rabbin de sa ville natale Bieschenkowitz (gouv. de Vitebsk, Russie blanche). — P. 69, l. 19, sur les exilés juifs demeurés en Babylonie, v. encore Daiches, *The Jews in Babylonia in the time of Ezra and Nehemia*, etc., Londres, 1910. — P. 74, l. 15, sur d'autres inscriptions de noms divins et de noms d'anges sur les Mezouzot, v. Aptowitzer, *Revue*, LX, 39; LXV, 54. — P. 78, l. 9, au lieu de Gai, l. Hai. — P. 80, l. 9 d'en bas. Que la Mischna éditée par Lowe ne renferme pas la recension palestinienne, c'est ce que J.-H. Weiss a démontré péremptoirement dans *He-Asif* de Sokolow, t. IV. — P. 87. Ici manque l'indication de la grande édition du Talmud de Vilna, bien qu'elle soit souvent mentionnée ailleurs. *Berachot*, éd. Pereferkowitsch, contient aussi une traduction du traité. — P. 118, l. 17, sur Πολλίων et Σαμαίας chez Josèphe, v. encore S. Zeitlin dans le *Journal of Jewish Lore and Philosophy* (éd. Neumark, Cincinnati), I, 1919, p. 61-67, qui distingue entre Samaias = Schemaya et Sameas = Schammaï, Pollion est Hillel, qui fut non pas le maître, mais le disciple de Schemaya. Il n'y aurait là qu'une faute de scribe. — P. 102, l. 13 d'en bas, au lieu de משפן, l. משכן. — P. 121, l. 12 d'en bas. Comme nous le savons maintenant par le très intéressant texte du *Midrach Tannaïm*, éd. Hoffmann, p. 176 en haut, Johanan b. Zaccaï portait dès avant la destruction du Temple le titre de Rabban et occupait un haut poste à côté de Simon b. Gamliel, probablement celui de vice-président du Sanhédrin. — P. 123, l. 7 d'en bas. Eliézer b. Hyrkanos ne penchait pas vers le christianisme, mais avait contact avec lui; cela ne résulte pas seulement du texte connu *Tos. Houllin*, II, 24 = b. *Ab. Zara*, 16 *a*, mais aussi de *Koh. R.*, sur VII, 26. — P. 131, l. 5 d'en bas, sur Pinhas b. Yaïr et sa conception du monde, cf. A. Epstein (Introd. à *Midr. Tadsché* et *Revue*, XX, 80 suiv.) qui fait de lui un Essénien (?). — P. 149, l. 6, sur les Saboraïm, voir encore le même auteur, *Revue*, XXXVI, 222-236, qui prouve contre Isak Halevy qu'il n'y a eu qu'une génération de ces docteurs. — *Ib.*, l. 6 d'en bas. Hai n'a pas été le dernier Gaon de Poumbadita (c'est-à-dire Bagdad), puisque, après lui, Hiskia a fait fonction en même temps d'exilarque et de Gaon au moins jusqu'en 1055, voir mes *Babyl. Geonim*, p. 3, et *Revue*, LXVIII, 42. Samuel b. Hofni, lui aussi, a eu encore un successeur à Soura, à savoir son fils Israël, v. *J. Q. R.*, *N. S.*, VIII, 7. — P. 152, l. 25, au lieu de דרכת, l. דרכה. — P. 154, l. 15 d'en bas, l'*Erech Millin*, de Rapoport, a paru pour la seconde fois, y compris tous les articles posthumes parus dans le *Maggid*, le *Schahar*, etc., à Varsovie, en 1914. — *Ibid.*, l. 8 d'en bas, au lieu de 320, l. 640. Cf. mes recensions des deux parties dans שני ספרים חדשים מארץ הגר (tirage à part du העולם, I, 1907), p. 16-22, et dans הצפירה, 1920, n° 242. — P. 155. La Mischna a été encore traduite en russe (y compris la Tosefta) par N. Pereferkowitsch, en six volumes, Pétersbourg, 1897 et suiv. (cf. ma recension, *J. Q. R.*, X, 559). — P. 157 en haut. A propos de la monographie de J.-N. Epstein sur le commentaire gaonique de *Tohorot*, v. ma recension *M. G. W. J.*,

LXI, 220-234, où je démontre que ce commentaire est l'œuvre d'un disciple voyageur, qui s'est arrêté longtemps dans les académies gaoniques et y a amassé l'essentiel de ses matériaux, mais qui a demeuré aussi en Palestine et vraisemblablement aussi en Egypte. C'est d'un semblable disciple qu'émane également le commentaire de *Berachot* faussement attribué à Saadya, éd. Wertheimer (v. aussi Strack, p. 160, l. 11), commentaire qui ne contient, en réalité, que des notices décousues, réunies sans plan. — P. 158, l. 14 d'en bas. Simson de Sens est habituellement nommé ר"ש, quelquefois רשב"א ; de là la confusion souvent faite entre lui et Salomon b. Adret. C'est ainsi que le ms. Varsovie 36 contient non pas des Nouvelles de Salomon sur *Pesahim*, mais bien des Tosafot de Simson sur ce traité ; corriger en ce sens A. Freimann, קונטרס המפתח השלם, p. II (פסחים, n° 3). — P. 160, en haut. Aux commentaires sur le Talmud jer., il faut mentionner encore celui du Ridbaz, un rabbin contemporain, éd. Petrikau. — *Ibid.*, l. 12. Sur les explications du Talmud dues aux derniers Gueonim (Scherira, Haï, Samuel b. Hofni), v. *M. G. W. J.*, *l. c.*, 223-225. — *Ib.*, l. 24. Hananel n'a pas commenté tout le Talmud, mais seulement les Sedarim 2-4 et, en outre, les traités *Berachot*, *Houllin* et *Nidda*, voir mon אנשי קירואן, p. 21 (où il faut effacer *Bechorot*). — P. 161. Il faudrait signaler encore ici Salomon b. ha-Yatom, le seul représentant des études talmudiques primitives dans le sud de l'Italie et son commentaire sur *Moed Katon*, éd. Chajes, Berlin, 1909. — P. 162, en haut. De Méiri a paru en dernier lieu *Eroubin*, Varsovie, 1913. — P. 163, l. 16. Au תולדות אהרן d'Aron de Pesaro il faut préférer le בית אהרן d'Aron b. Samuel (Fr. s. O., 1689-90), réédité avec des remaniements et des compléments importants par Abr. David Lawat sous le titre de בית אהרן והוספות, Vilna, 1880. — *Ib.*, l. 5 d'en bas. La traduction italienne par Castiglioni de la Michna de *Baba Kamma* et de *B. Meçia* est l'édition posthume de la suite de la traduction italienne de la Michna commencée de son vivant. Une traduction russe de *Baba Kamma* par Basilewski a commencé également de paraître, mais est restée inachevée. — P. 167, en bas. Ajoutez M. Auerbach, *Wörterbuch z. Mechilta des R. Ismael* (lettre א), Berlin, 1906, cf. Bacher, *Z. f. H. B.*, X, 15. — P. 168. Ici il aurait fallu citer encore le grand dictionnaire (מלון) de Ben Yehouda dont l'impression a, d'ailleurs, été interrompue par la guerre. — *Ib.*, l. 25. Ajouter J. Mieses, *Neuhebr. Wörterbuch. Ein Supplement... zu J. Levy's Neuhebr. Wb. Erste Lieferung* א-ב. Vienne, 1919 (25). — P. 169, l. 22. La grammaire de Luzzatto, mais seulement la partie relative au Talmud de Babylone, a été aussi traduite en hébreu par Ch.-Z. Lerner, sous le titre de דקדוק לשון תלמוד בבלי (Pétersbourg, 1880). — *Ib.*, l. 8 d'en bas. Le manuel de Margolis a paru aussi dans une édition anglaise (cf. Bacher, *J. Q. R.*, *N. S.*, I, 265-273). — P. 170, l. 16 d'en bas. Le morceau, édité par J.-N. Epstein dans le *Jahrbuch d. jüd.-liter. Gesellschaft*, XII, 96-131, n'est pas un fragment de la traduction hébraïque des הלכות ראו, comme nous le prouverons

ailleurs. — P. 172, l. 5. A propos de l'ouvrage de Weinstein, *Zur Genesis d. Agada*, II, et de ses hypothèses hasardeuses, cf. Bacher, *Revue*, XLIII, 139-154. — *Ib.*, l. 20. Le בית ועד לחכמים de Hymann n'est pas un Index des Aggadot, mais un recueil de dictons talmudiques, comme les ouvrages mentionnés à la p. 173 de Schuhl et de Perle (et non Perl, v. *Z. f. H. B.*, V, 72). — P. 180, en haut. Ajouter Ch. Lauer, *Das Wesen des Traumes in der Beurteilung d. talmud. u. rabb. Literatur*, dans *Internat. Zeitschr. f. ärztl. Psychoanalyse*, I, 1913, 459-469 (cherche les antécédents de la théorie de Freud sur le rêve) [J. W.]. — *Ib.*, au milieu. Ajouter Michel-A. Weill, *La Morale du Judaïsme*, Paris, I, 1875 (378), II, 1877 (415). — P. 181 suiv. Ajouter I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, first series, Cambridge, 1917, qui contiennent des contributions à l'interprétation de l'Evangile d'après le Talmud et le Midrasch, destinées primitivement à servir de notes au commentaire sur les Synoptiques de C.-G. Montefiore. — P. 188, l. 9. De *la femme juive*, d'E. Weill, il existe une deuxième édition revue et augmentée, 1907 (144 p.) [J. W.]. — P. 189, en bas. Mon article sur les אלופים a trait seulement à l'époque gaonique et ne doit pas figurer ici. — P. 193, l. 9 d'en bas. *L'Esclavage*, etc., de Zadoc Kahn a été traduit aussi en hébreu sous le titre : העבדות על פי התורה והתלמוד par J.-S. Fuchs (Cracovie, 1892). — P. 193, l. 27. Ajouter F. Goldmann, *La Figue en Palestine à l'époque de la Mischna*, avec notes d'Imm. Löw (*Revue*, LXII, 216-234 ; LXIV, 185-209 et tirage à part). — P. 200, l. 19. Sur la division primitive du *Sifra*, voir encore *O. L. Z.*, XXI (1918), 54. — P. 201, l. 10. Sur la signification du nom de *Mechilta*, cf. maintenant l'étude de Lauterbach, *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, 169-196. — P. 202, l. 18. Sur l'édition Horovitz du *Sifré* et du *Sifré Zouta* sur les Nombres, qui forme une partie du *Corpus tannaïticum*, v. encore ma brochure מעשי התנאים (Varsovie, 1917 ; tirage à part de *ha-Zefira*). — *Ib.*, l. 14 d'en bas. Les לקוטים ממדרש אלה הדברים זוטא de Buber figurent à tort sous la rubrique des Midrachim tannaïtiques (cf. p. 207) ; en revanche, il manque ici la Baraïta sur le Tabernacle (dernière édition critique de M. Friedmann, Vienne, 1908). — P. 206, l. 14 d'en bas. Aux éditions de la *Pesikta Rabbati* il faut ajouter l'édition de Varsovie, 1893, où l'on trouve, entre autres, imprimé pour la première fois, d'après un manuscrit, le commentaire de David Louria. — P. 209, l. 10. Sur le *Vehizhir* et l'attribution erronée de cet écrit à Hefeç Allouf, cf. mes remarques dans *ha-Mizrahi*, I, n° 8. Ce Midrasch pourrait bien avoir vu le jour en Palestine. — P. 214, en bas, Sur l'*Aggadat Esther*, éd. Buber, cf. Bacher, *M. G. W. J.*, XLI, 350-356. — P. 217, l. 24. Israël Lévi a montré des éléments chrétiens dans le *Pirké R. Eliézer*, *Revue*, XVIII, 83 suiv. Gérard Friedlaender n'a donné qu'une traduction anglaise et non une édition de ce Midrasch. — *Ib.*, l. 13 d'en bas. Le *Yosippon* ne fait pas partie des Midrachim. L'édition *princeps*, très rare, a été éditée à nouveau par D. Gunzbourg-Abr. Kahana (Berditchew, 1896-1913), mais sans soin (v. *Z. f. H. B.*, XVI, 109-114). —

P. 218, l. 28. Eldad ha-Dani n'appartient pas non plus aux Midrachim. — P. 222, en haut. Le *Midrasch Haserot witerot* a été réédité en dernier lieu par A. Marmorstein d'après trois manuscrits (Adler, Br. Mus. et Oxford), Londres, 1917. — P. 223. Parmi les recueils du genre du Yalkout manque un ouvrage que j'ai décrit en détail, le תלמוד תורה, achevé par Jacob b. Hananel Sikili à Damas en 1331, v. m. על דבר היקוט תלמוד תורה (Budapest, 1913 ; tirage à part du הצופה מארץ הגר, III). J'ai édité le début sur les premiers versets de la Genèse dans le *Maybaum-Festschrift*. — P. 224, l. 24. Le *Lekah Tob* sur les Lamentations a été réédité par Greenup d'après trois manuscrits (Cambridge, Oxford et Munich), Londres, 1908. — *Ib*, l. 11 d'en bas. Le *Midrasch Samuel*, appelé aussi מדרש עת לעשות, est un Midrasch méthodique et ne fait pas partie des commentaires de forme midrachique.

Varsovie, janvier 1921.

SAMUEL POZNANSKI.

CASSUTO (Umberto). **Gli Ebrei a Firenze nell' età del Rinascimento,** Florence, Galletti et Cocci, 1918, gr. 8° de VII + 447 p.

Le présent ouvrage, consacré aux Juifs de Florence à l'époque de la Renaissance, fait un digne pendant aux travaux de Berliner et de Rieger et Vogelstein sur les Juifs de Rome. La période intéressante de la vie juive dans l'illustre cité des Médicis s'étend sur moins d'un siècle et demi, de 1437, date où s'installèrent les premières banques de prêts, jusqu'au fatal décret du 3 octobre 1570 qui éteignit et étouffa la vie juive jusqu'au siècle dernier dans les murs du ghetto. Mais la communauté juive de Florence, assez insignifiante numériquement, quoique grossie après 1492 d'un certain contingent de Juifs espagnols et, vers 1551, d'éléments levantins appelés par Côme Ier, a joué dans la vie économique et sociale de ses états, comme dans l'histoire littéraire du judaïsme en général, un rôle assez brillant, qu'il valait la peine de retracer en détail. C'est ce que M. Cassuto a fait avec une conscience, une érudition minutieuse et scrupuleuse et un talent d'exposition qui ont d'ailleurs valu à son ouvrage un grand prix littéraire de l'Académie Royale. Le savant professeur au Collège rabbinique de Florence s'était déjà fait connaître par un bon nombre d'études et d'articles d'histoire et de bibliographie ; signalons entre autres son utile recueil : *Gli studi giudaici in Italia negli ultimi cinquant' anni*, fasc. I : *Bibliografia*, Rome, 1913. L'auteur a préludé à son histoire des Juifs de Florence par une thèse sur ce sujet présentée en 1906 au R. Istituto di Studi superiori, et différents travaux d'approche, notamment ses études sur des mss. hébreux de la Bibl.

Nationale de Florence et sur la famille da Pisa (cf. *Revue*, LXII, 297, recension de M. Liber). Un des mérites de M. Cassuto est d'avoir diligemment dépouillé les documents d'archives conjointement avec les sources hébraïques, chroniques, lettres, documents privés, épigraphes, écrits littéraires, en cherchant là des renseignements sur les rapports des Juifs avec les autorités et les populations chrétiennes, et ici les éléments d'un tableau de leur vie intérieure, de leurs coutumes, de leur activité scientifique et littéraire. Un autre mérite de l'auteur est d'avoir replacé cette histoire particulière dans le cadre de l'histoire générale, ce qui lui a permis de rendre compte judicieusement des variations qui se sont produites, assez fréquemment pour le court laps de temps envisagé, dans les conditions d'existence des Juifs florentins.

L'ouvrage se divise en trois parties. Dans la première l'auteur raconte les origines de la communauté, l'histoire de l'établissement des banques de prêts (la note sur les gains prétendument réalisés par ces banques eût figuré plus logiquement dans la seconde partie), le sort de cette communauté sous la république et sous les Médicis jusqu'au moment où les Juifs cessent d'être mêlés à la vie de leurs compatriotes.

La seconde partie traite de la vie sociale et de la vie privée, du prêt à intérêt et de la comptabilité des banques d'après de curieux registres mss., du commerce, des professions libérales, des arts et métiers, de la condition juridique des Juifs et de l'organisation de la communauté et se termine par quelques indications sur l'onomastique des Juifs de Florence.

Enfin, la troisième partie présente un tableau très attachant de leur activité scientifique et littéraire. Rabbins et talmudistes, poètes ou rimeurs, théologiens et philosophes, avec d'illustres disciples chrétiens, tels que Pic de la Mirandole, élève d'Elie del Medigo et de Iohanan Alemanno, défilent devant nous, et l'on retrouve d'ailleurs dans cette galerie quelques-uns des noms qui figurent dans la première partie de l'ouvrage au titre de banquiers.

Ce consciencieux ouvrage, amplement documenté, vient enrichir l'histoire juive, sinon de grands faits nouveaux, du moins d'un bon nombre de détails inédits et d'observations utiles. On notera entre autres la règle établie par l'auteur (p. 234) à propos des doubles noms de personnes, hébreu et italien, à savoir que le nom italien, quand il est autre chose que l'adaptation du nom biblique, n'est nullement choisi arbitrairement. On constate, en effet, qu'un même nom italien correspond régulièrement à l'hébreu : Guglielmo à Benjamin, Angelo à Mardochée, Dattilo, avec ses nombreuses variantes, au nom très répandu de Joab, Emmanuel à Menahem (cette concordance existe également chez les Askenazim), etc.

Dans le chapitre III de la 3e partie, M. Cassuto montre que la valeur d'Elie del Medigo comme penseur a été quelque peu surfaite par Reggio et Graetz, en revanche il estime que Graetz a traité trop dédaigneusement Iohanan Alemanno. Il s'étend longuement sur l'œuvre, en grande partie

inédite, de ce fécond écrivain (p. 301 suiv.), qui ne fut pas un penseur original, mais un remarquable érudit, aussi au courant de la philosophie ancienne que des œuvres des théologiens juifs, et dans la culture éclectique duquel on trouve l'influence des tendances philosophiques contemporaines. M. C. nous révèle notamment les rapports entre le *Hay Olamim* d'Alemanno et le *Libro di natura d'amore* d'Equicola.

De nombreuses pièces justificatives en italien et en hébreu et un index complètent l'ouvrage de Cassuto, importante contribution à l'histoire des Juifs d'Italie.

JULIEN WEILL.

Biblische studien, t. XX, I : Der Wein in der Bibel, Kulturgeschichtliche und exegetische Studie, par Dr Vincenz ZAPLETAL, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1920, in-8 de 79 pp.

L'auteur, un prêtre catholique, a borné son étude à la Bible : elle aurait gagné à être étendue au Talmud ; le *Talmudische Archäologie* de Krauss, II, p. 227 et s.; II, 648, eût pu lui servir de guide; l'auteur ignore les articles parus dans la *R. E. J.*, et il ne cite pas Munk, *La Palestine*, 23 *a b* et 24 *a*, qui dit l'essentiel du sujet. L'ouvrage est divisé en petits chapitres, où les citations, trop étendues, sont le gros noyau du travail : de la Palestine, pays de vignobles, les soins donnés à la vigne, du raisin et de ses divers usages, le coupage des vins, ivrognerie et ivrogne : l'auteur reconnaît la tempérance des Juifs.

L'exposé est, dans l'ensemble, exact, d'ailleurs sans nouveauté : p. 9, on pourrait contester la traduction de סבא par vin noble, malgré l'autorité de Gèsenius-Buhl; p. 10, l'auteur parle de plantation de vignes שׂדמה : en ce sens, le pluriel שדמות est seul attesté. Le dernier chapitre semblait devoir résoudre une question de grand intérêt. Après avoir examiné le rôle du vin dans le repas pascal juif et les quatre coupes, l'auteur traite du vin dans le dernier repas de Jésus et de l'origine de l'Eucharistie. Quel jour eut lieu le repas? Vendredi ou jeudi? Fut-ce un simple repas ou un repas pascal ? Peu importe le jour à l'auteur; il ne saurait déterminer — ce qui est sage — quelle coupe fut celle de l'Eucharistie. La première coupe serait celle des sacrements, le pain aurait été consacré en même temps, le vin à la troisième ou quatrième ou même à une cinquième coupe (?). M. Z. conclut son étude par ces mots : « Notre sujet, qui comprend seulement le « vin dans la Bible », nous permet de laisser indécise la grave question du dernier repas de Jésus et s'il fut pascal, quoique les détails exacts nous eussent fort intéressés. » On se demande pourquoi l'auteur a abordé ce grave problème pour arriver à constater qu'il était hors de son sujet et pourquoi il a donné au lecteur l'espoir d'une solution qu'il ne peut fournir.

E. GINSBURGER.

BULLETIN

La Jewish Publication Society de Philadelphie, à qui l'on doit une nouvelle traduction anglaise de la Bible à l'usage du judaïsme américain, projette la publication d'un commentaire populaire en anglais sur la base de cette traduction. Le plan en était esquissé dès 1914 sous la direction du regretté Dr S. Schechter. Un comité présidé par le Dr Cyrus Adler a entrepris en 1919 de réaliser ce plan. Les deux premiers livres seront consacrés au Pentateuque et aux Psaumes. Le commentaire, qui s'adresse autant au grand public qu'aux étudiants, devra être bien informé des principaux résultats ou des hypothèses de la critique, tout en tenant grand compte de la tradition et en recourant aux commentateurs juifs plus souvent que ne font les exégètes modernes. Clarté du style, sobriété des développements et des discussions, modération dans le ton, telles sont quelques-unes des qualités recommandées aux collaborateurs. L' « announcement » que nous avons sous les yeux leur trace en détail leur tâche et énumère tous les auxiliaires à consulter, éditions massorétiques, anciennes versions, commentaires anciens et modernes, juifs et chrétiens. Nous trouvons mentionnée dans cette énumération la Bible de Cahen, mais parmi les commentateurs orthodoxes du Pentateuque, à côté de Luzzatto, et de S. R. Hirsch, on aurait pu citer aussi le Pentateuque de Wogue.

La même Société, dotée de larges ressources, grâce aux libéralités du grand financier et philanthrope Jacob Schiff, récemment décédé, projette aussi la publication d'une série de « classiques » de la littérature juive (texte hébreu, — s'il y a lieu — et traduction anglaise, celle-ci pouvant être aussi éditée séparément). Le nombre des volumes à publier est fixé à vingt-cinq. En voici la liste. Apocryphes : *Ben Sira*, *IVe Ezra*, I et II *Maccabées*, *Lettre d'Aristée ;* Mischna : *Moed*, *Nezikin ;* Talmud : *b. Taanit ;* Midrasch : *Mechilta et Pesikta Rabbati ;* Codes : *Mischné Tora* (Ier et IIe livres) ; Philosophie : *Ikkarim*, *Or Adonay*, *Emounot we-Dèot ;* Ethique : *Hobot halebabot*, *Testaments*, *Abot de Rabbi Natan*, *Iggeret Monsar*, d'Alami, *Dérekh éretz rabba et Zouta*, *Mesillat Yescharim* (M.-H. Luzzatto) ; Mysticisme : *Rokèah* (Ier chap.), *Tomer Debora*, *Schaaré Kedouscha*, *Maamar hagueoula* (M.-H. Luzzatto), *Masséchet Açilout*, *Pèrousch Eser Sefirot*, *Kéter Schem tob ;* Histoire : *Meguillat Taanit*, *Lettre de Scherira*,

Sèder ha-Kabbala, *Nathan ha-Babli*, *Guezèrot*, *Yeven Meçoula;* Documents sur les expulsions (Lettre de Hasdaï Crescas, ms. anonyme de Parme, introduction du commentaire de Juda Hayyat sur le *Maaréchet Elohout*, introduction d'Abrabanel à son commentaire des Prophètes), *Epîtres*, *Schebet Yehouda;* Poésie : Gabirol, Kalir, Juda Hallévi, *Mahbérot Immanuel;* Homilétique : textes choisis des Darschanim, *Responsa*, textes choisis des *Teschoubot ;* Fables et folk-lore : *Maasé Buch*.

Ces publications seront faites sur les meilleurs mss. et les meilleures éditions existantes (pour les mss. qu'il n'a pas, le comité procure des photographies).

Les auteurs de ce programme vont au devant d'une objection qui se présente tout de suite à l'esprit du lecteur. Des ouvrages de premier plan comme le *Guide des Egarés*, le *Kozari*, etc., n'y figurent pas. C'est qu'on a écarté ceux pour lesquels il existe déjà une bonne traduction anglaise. De même Philon et Josèphe, qui ne sont pas non plus représentés ici, feront partie de la Bibliothèque classique générale de Lœb. Cette liste de vingt-cinq n'est pas limitative ; plus tard d'autres portions de la Mischna et du Talmud par exemple pourront entrer dans la collection. On pourrait chicaner les éditeurs de cette série, d'abord sur le terme même de classique, qui ne s'applique guère, dans sa signification usuelle, à la plupart des écrits visés. Ainsi pour les Apocryphes, le premier de la liste, Ben Sira, quelque intéressant qu'il soit au point de vue moral, historique, exégétique, n'a qu'une valeur littéraire médiocre. Le 1er Livre des Macchabées mérite davantage le titre de classique. Certains choix faits pour les autres rubriques étonnent un peu. La part attribuée au mysticisme paraît bien large, et on ne voit pas nommé le Zohar, qui pourrait être représenté par des extraits bien choisis. Dans l'« histoire », on s'attendrait à voir figurer le *Yosippon*, et, dans l'« éthique », le *Sefer Hassidim*. Mais cette liste doit s'augmenter par la suite et l'expérience montrera quelles publications se justifient le mieux. En tous cas, l'entreprise mérite d'être accueillie avec faveur, au moment où, en Angleterre, une société chrétienne la *Society for promoting Christian Knowledge* (*S. P. C. K.*) vulgarise, de son côté, dans de commodes éditions à bon marché, comprenant traductions et commentaires, non seulement les principaux apocryphes juifs, mais même des textes rabbiniques, tels que *Sanhédrin*, *Pirke Aboth* et jusqu'à des extraits du Commentaire de Kimhi sur les Psaumes.

J. W.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome LXX, 114. — Râbâ, disciple de Yehoudaï gaon, est cité aussi dans le *Pardès*, édit. de Constantinople, 6 *b* : il y discute avec son maître sur une question de halacha. — *Ibid.*, p. 117 : M. Mann veut prouver que les *Hilloufé-Minhaguim* sont antérieurs à Yehoudaï gaon parce qu'il est dit dans cet opuscule que les Babyloniens permettaient l'examen du poumon de l'animal abattu, alors que depuis Yehoudaï on déclarait *teréfa* tout animal dont le poumon présentait une adhérence. On doit donner raison à M. Mann en ce qui concerne la date des *Hilloufim* (voir aussi mon article dans le *Schiloah*, XXXIV, 291, n. 4), mais la preuve qu'il allègue n'est pas fondée. Les Babyloniens ne « permettaient » pas l'examen du poumon, ils tenaient cette opération pour obligatoire, et si elle révélait une adhérence qu'on ne pouvait faire disparaître en la manipulant, ils déclaraient la bête *teréfa* (voir *Hemda Guenouza*, n° 15). A partir de Yehoudaï, l'usage s'établit de déclarer l'animal *teréfa* pour toute adhérence, même si on pouvait la faire disparaître, en vertu du principe qu'il n'y a pas d'adhérence sans trou sous-jacent. Voici donc le sens du passage des *Hilloufim* : « Les Palestiniens font l'examen pour les 18 cas de *teréfa* », afin de voir s'il y a une lésion qui rende l'animal *teréfa*, et ils sont rigoristes à ce sujet bien que les cas de *teréfa* autres que celui de la lésion soient rares, tandis que les Babyloniens *sont plus coulants* et « ne font l'examen que pour le poumon », les adhérences y étant fréquentes. Le verbe בדק ne désigne pas dans ce passage l'examen de l'adhérence par la manipulation, mais l'inspection du poumon pour voir si elle présente une adhérence ; il suffit qu'il y en ait une pour que l'animal soit *teréfa*, car « il n'y a pas d'examen pour l'adhérence ». Le texte des *Hilloufé-Minhaguim* dans ce passage ne fournit donc aucun indice sur la date de la composition de cet ouvrage ; il s'explique parfaitement même avec l'usage instauré par Rab Yehoudaï. — Signalons à ce propos que l'examen des dix-huit cas de *teréfa* est mentionné par le Targoum Yonathan sur Nombres, XIX, 2 : ויבדקינה מי"ח טרפן. — *Ibid.*, p. 125, n. 1 : Dans le *Pardès*, manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, n° 387, on lit תלמידי ישו הנוצרי. — *S. Ossowsky.*

Le Gérant : JULIEN WEILL.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DU MARÉCHAL-FOCH.

CITATIONS DE SAADIA

OU ATTRIBUÉES A SAADIA

CHEZ LES EXEGÈTES DE LA FRANCE SEPTENTRIONALE

Parmi les pays européens mentionnés dans les Consultations des Gueonim figure la France, qui y est appelée פרנגה ou אפרנגה et est citée à côté de l'Espagne (אספמיא), comme exemple d'une contrée lointaine [1]. On n'avait du reste aucune idée précise de la situation de ce pays, si bien que la ville de Lucques en Italie est considérée comme située dans le pays franc (ארץ פרנגה) [2]. D'autre part, on trouve déjà à cette époque le nom de צרפת pour désigner la France dans une consultation adressée de Kairouan à Haï [3]. Mais peu à peu les relations s'établirent entre la France et la Babylonie. Joseph Tob Elem, qui appartient encore à l'époque des Gueonim, a recueilli leurs consultations et copié leurs écrits [4]. Raschi, qui est né dans l'année de la disparition du gaonat (1040) [5], utilise largement leurs ouvrages indépendants, tels que les *Scheeltoth*, les *Halakhoth Guedoloth*, le *Siddour* d'Amram, aussi bien que leurs consultations. Mais il va sans dire que les travaux écrits en hébreu étaient seuls connus de lui et de ses contemporains, et que ceux

1. Voir la consultation de Natronaï dans le recueil *Schaaré Cédek*, 20 *b*, n° 12, et celle de Scherira chez Harkavy, *Stud. u. Mitt.*, IV, n° 386.

2. V. Ginzberg, *Geonica*, II, 57 : שאלות מרב משולם בן מרב אנקלונימוס ממדינת לוכה אשר בארץ פרנגה לרבינו שרירא גאון והאיי אב ז"ל. Comp. mes ענינים שונים, p. 64 ; Aptowitzer, sur *RABIAH*, § 462 (II, 77, n. 11) ; B. Lewin, רב שרירא גאון, p. 32 et s., et Mann, *J. Q. R. N. S.*, VII, 487.

3. *Taam Zekénim*, 54 *b* : ודבר ברור ומפורסם לאנשי צרפת ... כי מור רב נטרונאי בקפיצת הדרך בא אליהם מבבל. Haï répète le nom de צרפת dans sa réponse.

4. Voir Weiss, *Dor*, IV, 318.

5. A noter pourtant que, d'après les derniers travaux, le gaonat a disparu assez longtemps après cette date, peut-être même après 1055 : voir mon *Babyl. Geonim*, p. 3 ; *R. É. J.*, LXVIII, 42, et המצפה, 1921, n° 31.

qui étaient en arabe leur étaient inaccessibles. On trouve bien ici et là, aussi bien chez Raschi que chez les autres exégètes du nord de la France, des comparaisons de l'hébreu avec l'arabe ; mais quand elles ne sont pas empruntées par eux à la Critique de Menahem par Dounasch, ils les ont connues grâce à leurs relations avec la France méridionale, notamment par l'intermédiaire de Moïse ha-Darschan [1]. On s'explique ainsi que des derniers Gueonim, comme Saadia et Samuel b. Hofni, soient si peu cités dans les ouvrages de la France du nord.

C'est Saadia qui nous intéresse ici. De ses opinions halachiques, deux seulement sont citées : l'une dans le *Pardès* (éd. de Constantinople; 44*b*; éd. de Varsovie, § 176) : ומשום רבינו סעדיה גאון זק"ל אמר יש אומר במגן זכרנו לחיים, l'autre dans le *Mahzor Vitry* (p. 614) : לשון רב סעדיה שפירש כל דין יולדת ומשפטה וכו' [2]. Mais on connaissait aussi en France d'autres ouvrages de Saadia, même de ceux qui n'étaient pas de contenu halachique, même de ceux dont il n'est pas certain qu'ils étaient écrits en hébreu. Trois sont cités par Raschi. D'abord, les *Azharoth,* qu'il mentionne dans son commentaire sur Exode, XXIV, 12 : את לחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם. כל שש מאות ושלש עשרה מצות בכלל עשרת הדברות הן ורבינו סעדיה פירש באזהרות שיסד לכל דבור ודבור מצות התלויות בו [3] Les 613 lois sont, en effet, réparties sur les dix commandements dans les *Azharoth* de Saadia, et l'on voit que Raschi connaissait cette composition, mais elle est en hébreu. — Raschi cite un second ouvrage de Saadia, grammatical celui-là, dans son commentaire sur Psaumes, XLV, 10 : ביקרותיך. קוף דגש לפי שהוא ל' ביקור ואע"פ שבתוב יוד לפניה ראיתי בניקוד רב סעדיה תיבה זו סדורה עם מי נתן למשיסה ליעקב שכתוב בו יוד יתירה והסמך מודגשת. Cette citation de Saadia se retrouve en son nom dans la Critique de Dounasch contre le gaon (nos 10, 36). L'ouvrage en question, qui formait peut-être une partie de son ouvrage en douze livres sur la langue hébraïque [4], contenait des séries de

1. V. Eppenstein, *R. É. J.*, XLVII, 47 et s., et Liber, *ibid.*, 197 et s.

2. Le même ouvrage cite aussi, p. 388, une opinion halachique de Saadia, mais transmise par Nissim. Enfin, deux passages non halachiques sont cités dans le Commentaire d'Abot (p. 519, 556), attribué à Jacob b. Simson, dont il sera question tout à l'heure.

3. Comp. Nahmanide, *ad loc.*; Ibn Ezra sur XX, 1 ; Kimhi sur Jos., VIII, 32. Voir J.-F. Perla, ספר המצות לרס"ג, I (Varsovie, 1914), préface, et III (*ibid.*, 1917), p. 427 et s.

4. Voir Bacher, *Anfänge d. hebr. Grammatik*, p. 60. Comp. Rapoport, *Saadia*, note 44.

mots à la manière de la Massora, et Raschi, qui déclare l'avoir vu, a pu l'utiliser même s'il était écrit en arabe, ce qui est, d'ailleurs, invraisemblable. — Enfin, un troisième ouvrage de Saadia, relatif au calendrier, est cité, sous le titre de *Yesod*, dans le commentaire sur *Rosch ha Schana*, 20 *b* : כ"ד שעות מיכסי סהרא, סמוך לחידושה מלפניו ומלאחריו היא מתכסה מן העין מתוך קוטנה שש שעות לפני חידושה ושש שעות לאחר חידושה נעלמת מכל אדם קודם לכן ולאחר מכאן שתים עשרה שעות שהיא במזרח נראית לבני מזרח ולא לבני מערב מתוך קוטנה וכשהיא במערב נראית לבני מערב ולא לבני מזרח והיא לעולם לפני חידושה בקרן מזרחית דרומית ולאחר חידושה בקרן מערבית דרומית, כך ראיתי ביסודו של רבי' סעדיה ויל[1]. Or, on sait que Saadia a composé un ouvrage sur le calendrier et la chronologie, écrit en arabe et intitulé כתאב אלעבור[2]; peut-être a-t-il été traduit complètement ou partiellement en hébreu. Ce qui est sûr, c'est que les opinions et les écrits de Saadia sur le calendrier étaient bien connus en France septentrionale. Jacob b. Simson les mentionne plusieurs fois dans son *Séfer ha-Elkoschi*, conservé en manuscrit (ms. Bodl. 692[7]); il en cite aussi bien des règles sur le calendrier formulées en vers[3] — donc écrites en hébreu — que des développements qui étaient peut-être empruntés à l'ouvrage utilisé par Raschi[4]. On connaît aussi les paroles de R. Tam, disciple de Jacob b. Simson, sur l'autorité de Saadia en cette matière : וגם רבינו סעדיה שמפיו אנו חיים שמסר לנו סוד העבור[5].

Mais Raschi cite aussi des explications bibliques au nom de

1. Voir Rapoport, *ibid.*, note 23.

2 Voir *J. Q. R.*, X, 260, et Marx, *R. É. J.*, LVIII, 299.

3. Voir p. ex. f° 93 *b* : והא לך הסימנין אחיר וקדם מצויינין . אוֹבֹ תשׁצֹג לכל חודש הוצג . בֹד תֹלֹח לחצי שנה פשוטה נשלח ... המה יסד רבינו סעדיה באמונתו שבעה סימנין שהן ארבע עשר ועוד יסד לבהרֹד וכו'; f° 96 *d* : והוא אשר סימן רב סעדיה לֹג לעֹ בטֹרֹד טורדין בטֹרֹג טורגין, ce que Jacob b. Simson explique ainsi : ליל ג עיבור אם בטֹרֹד חלקים הגיע המולד הרי זה נטרד ונדחה ממקומו ואם בחלק אחד פחות כגון בטֹרֹג עושין איתו בנין במקימו כגון בית טריגון ; f° 97 *c* : מקרא של רב סעדיה אל אדו הראש לעילום והנשארים נכונו ותלונתם בטרם עצמם כל שהיא וכו', passage qui était tout entier pourvu de voyelles et d'accents, procédé assez familier à Saadia (v. Harkavy, *Stud. u. Mitt.*, V, 146, 209).

4 F° 95 *a* : דבר אחר פירש רב סעדיה למה דוחין החדש אם עברו יותר מוֹ שעות מן דיום וכו'. Au f° 99 *a*, on lit : עוד יש שבעה שערים מבוארים ומפורשים והמה מוצאם מכלל אלה ורוב תכונתם מסורג בפירוש רבינו סעדיה כולם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת. Ces « sept portes » étaient probablement écrites en hébreu, comme les « quatre portes » qui se sont conservées (*Saadyana*, éd. Schechter, n° VI ; Bornstein, מחלקת רס"ג, p. 99).

5. *Schibbolé ha-Léket*, éd. Buber, § 28, p. 26 ; voir la préface de l'éditeur, note 166, et Rapoport, *Saadia*, note 23.

Saadia. Sur Zacharie, VI, 6, il écrit : והברודים יצאו אל ארץ תימן... ובפתרוני רב סעדיה בדניאל ראיתי המלך הנגב הוא מלך יון (source de Joseph Kara, *ad loc.* : והברודים יצאו אל ארץ תימן, זו מלכות יון שיושבין בדרומה של ארץ ישראל, כך פי׳ רבינו סעדיה). Seulement, cette opinion ne concorde ni avec Saadia, qui traduit, par exemple, dans Daniel, XI, 6, 14, מלך הנגב par מלך אלשאם, « le roi de Syrie »[1], ni avec Pseudo-Saadia, qui n'a pas d'explication du tout sur ce verset.

Dans son Commentaire sur Daniel, Raschi cite trois fois Saadia :

1. — Sur VII, 25 : ... עד עדן ועדנין ופלג עדן, קץ סתום הוא זה ויש לנו לפתרו עוד כאשר ראיתי כתוב בשם רב סעדיה הם אלף וג׳ מאות ול״ה שנים האמור בסוף הספר אשרי המחכה וגו׳ ופי׳ המועד עד עת שני עתים וחצי עת ואמר שהעתים הם ארבע מאות ושמונים שמיום צאתם ממצרים עד שנבנה הבית וארבע מאות ועשר ימי מקדש ראשון הרי תת״ץ ועוד חצי העת הזה תמ״ה הרי אלף של״ה את אלה חשוב מעת הוסר התמיד עד שוב זבח התמיד אל מקומו והוא הוסר שש שנים לפני החרבן ויש קצת ראיה בספר זה. Cette interprétation s'accorde avec les indications de Saadia dans le chapitre VIII des *Emounot* (éd. Slucki, p. 120)[2] ; mais cet ouvrage n'était pas connu de Raschi, et la source de celui-ci dérivait soit de l'original arabe, soit de la paraphrase attribuée à Bérechya, laquelle est au plus tard de 1091[3].

2. — Sur VIII, 14 : עד ערב בקר אלפים ושלש מאות. ראיתי פת״ר בשם רבינו סעדיה לדבר וכבר עבר. ופתר עוד עד ערב בקר עד שיבוא אותו הערב שנ׳ בו והיה לעת ערב יהיה אור ובטוחים אנו כי דבר אלהינו יקום לעולם לא יופר. La seconde explication se trouve dans le Pseudo-Saadia, mais non dans le Commentaire authentique, tandis que le calcul de l'année messianique figure dans ce

1. De même au verset 15, où וזרועות הנגב est traduit par וסלאטין אלשאם, « et les souverains de Syrie », tandis que מלך הצפון est rendu par מלך אלעראק, « le roi de Babylonie ». C'est seulement au v. 40 que מלך הנגב est traduit par מלך אלרום, « le roi des Romains », par opposition à מלך הצפון, qui désignerait ici « le roi des Perses » (מלך אלפרס); ce serait donc une allusion aux guerres entre Romains et Parthes, en sorte que רום ne peut pas se rapporter ici, comme souvent, à la Grèce.

2. Voir *Ha-Goren*, II, 95, et mes *Miszellen über Saadja*, III, 3, 13. Le calcul de l'année messianique par Saadia a fait récemment l'objet d'une nouvelle étude de Malter (*Journal of Jewish Lore and Philosophy*, I, 1919, 45-59), qui a cherché à prouver qu'il n'était contenu ni dans les *Emounot*, ni dans le Commentaire de Daniel, mais peut-être dans le *Séfer ha-Galouï*.

3. Le manuscrit du Vatican n° 296 porte au commencement : ס׳ האמונות מר׳ סעדיה גאון נכתב בשנת ד׳ אלפים תתנ״א ליצירה, et à la fin : נשלם ס׳ האמונות בשנת דתתנ״א ליצירה. Si cette date est celle de la copie, la traduction est encore plus ancienne.

dernier, mais non dans le premier. Il est donc difficile de s'y reconnaître ; ce qui est sûr, c'est que nous avons ici une citation indirecte de Saadia[1].

3. — Sur XI, 14 : ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון, ראיתי בשם ר' סעדיה שזו פריצי ישראל וסיעתם. On voit que c'est encore une citation indirecte. L'auteur a probablement en vue Jésus et ses compagnons[2]. C'est à eux que ce verset est appliqué par Benjamin Nahawendi[3], Eliézer de Beaugency[4] et Maïmonide[5]. Je ne sache pas qu'il l'ait été aussi par Saadia.

Ainsi, Raschi a connu un commentaire de Daniel (peut-être aussi d'autres livres bibliques ?) qui portait le nom de Saadia sans être son œuvre. En outre, il a trouvé des explications bibliques citées en son nom et qu'on ne retrouve pas dans ses œuvres, à moins que ce ne soit dans les *Emounot*. Il en est de même pour les successeurs de Raschi. Mais avant d'en venir à eux, nous mentionnerons trois auteurs français des XIIIe-XIVe siècles, qui ont des citations authentiques de Saadia, sans qu'elles appartiennent à son Commentaire biblique[6].

Ce sont :

1° *Netanel*, disciple de Yehiel de Paris, dans son Commentaire tossafistique du Pentateuque, ms. de Parme, n° 541[7], sur Deutéronome, XXVII, 3 (f° 105 *a*) : ... וכתבת עליהם את הדברים האלה א"ר סעדיה כי כתבו על האבנים מספר המצות כמו שכתובין בהלכות גדולות בענין אזהרות ויפה אמר. La citation est sans doute empruntée à Ibn Ezra ; il est vrai que celui-ci ne nomme pas Saadia (il dit simplement ואמר הגאון), mais Netanel a pu ajouter le nom du gaon d'après Raschi sur Exode, XXIV, 12 (passage cité plus haut) et Ibn Ezra lui-même sur Exode, XX, 1.

1. Voir *Ha-Goren*, II, 99, et mes *Miszellen*, III, 13.

2. Dans קהלת משה, éd. Amsterdam, on lit : זו אומה של עשו הרשע וסיעתו. Cf. Ibn Ezra, *ad loc.*

3. Karkasâni, I, 8 (éd. Harkavy, p. 305, l. 8).

4. Commentaire sur Ezéchiel, V, 4 (voir ma note).

5. *Igguéret Téman*, éd. Leipzig, f° 29 ; éd. Holub, p. 19,

6. D'après Geiger (*Parschandatha*, p. 50), Bechor-Schor aurait connu des explications bibliques de Saadia, mais la chose est douteuse, voir mon Introduction au commentaire d'Eliézer de Beaugency, p. LXVI, n. 1. On pourrait soutenir, il est vrai, que Bechor-Schor a connu les commentaires d'Ibn Ezra, où Saadia est si souvent cité, mais ce point aussi est fort sujet à caution, voir *ibid.*, p. LIX, n. 1. L'explication de Bechor-Schor, qui traduit le עץ החיים de Gen., III, 23, par « l'arbre de la guérison », se trouve chez Saadia (v. Harkavy, חדשים גם ישנים, II, 10), mais celui-ci allègue Prov., XIV, 30, tandis que Bechor-Schor invoque Nombres, XXI, 8.

7. Voir Schechter dans les *Mélanges Kohut*, p. 485 et suiv., et mon Introd. à Eliézer de Beaugency, p. CIV.

2° *Joseph le Zélateur*, *a*) sur Genèse, n° 3 (ממזרח וממערב, IV, 19) : נעשה אדם ... אבל הגאון רבינו סעדיה סועד למה שאמרנו : למעלה מצינו רבים על היחיד אולי אוכל נכה בו ורבים ככה. Cette interprétation se trouve dans les *Emounot*, ch. II (éd. Slucki, p. 47) ; elle est aussi citée par Ibn Ezra, *ad loc.*; *b*) *ibid.*, n° 4 : בצלמנו כדמותנו ... פקרו לומר שיש דמות לבורא ... והנה אשיב עליהם מה שמצאתי בשם רבינו סעדיה ובשם רבינו נסים ואבן גבירול ואבן עזרא רצו במסלתם על הצלם והדמות איך יתכן לומר ומה דמות תערכו לו וכו׳. L'explication de Saadia n'est pas reproduite, mais l'auteur la mentionne probablement d'après Ibn Ezra, *ad loc.*, quoique celui-ci dise seulement « le gaon »[1].

3° *Juda b. Eliézer*, dans son *Minhath Yehouda*[2] sur Nombres, XIX, 21 (éd. de Livourne, 70 *b*) : ואם ישאל השואל כיצד מעשה פרה שמטמאה טהורים ומטהר[ה] טמאים. תשובה כי כמה מעשים כאלו שהרי אנו רואין בכל יום כי האש מקשה החלב ומתכת הברזל והמים מלחלחים[3] עצי ארזים ומיבשים עצי תאנים גם יש אוכלין שמשביעין הרעב ומרעיבין השבע גם יש סמנים שמרפאין החולה ומחלין הבריא. מרב סעדיה גאון. Cette opinion se trouve dans les *Emounot*, chap. III, *i. f.* (éd. Slucki, p. 73), mais le texte ne concorde ni avec la traduction d'Ibn Tibbon, ni avec la paraphrase du Pseudo-Bérechya, dont voici le passage en entier (d'après la copie de mon regretté frère Adolphe) : והשמיני שמא יהרהר אדם במעשה פרה אדומה וישאל ויאמר כיצד נצטווה שתהיה מטהרת את הטמאים ומטמאת את הטהורים, ואפרש ביאור זה השאלה אשיב ואומר, אפשר בבינת החכמה ובמדע השכל כדי שיהיה ממש אחד עושה שני מעשים מתחלפים בעת שהתחברו והתדבקו לממש אחר זולתו כמו שאנחנו רואים את האש מקרשת את החלב ומתכת את הבדיל כמים והמים אשר היא מלחלחה את עצי ארזים ומרטבם ומצמקה את עצי תאנים ומייבשם וכן במאכלות אשר הם משביעים את הרעבים ומנזיקים את השבעים ומכאיבים אותם וכך הסממנים של רפואות מרפאים את הכואב ומכאיבים את הבריא והואיל והשכל מכשיר את שני מעשים לממש אחד כבר איפשר שיצווה אותו אלהינו חוק אחד משמש שתי טעמים מ שים מתחלפים והחכמה מכשרת אותו וכן פרה אדומה נעשית ומטמאה את הטהורים ומטהרה את הטמאים

Nous passons maintenant aux exégètes français qui citent au nom de Saadia — quelquefois de Saadia gaon — des explications bibliques dont les unes sont d'origine incertaine et dont les autres ne sont sûrement pas de Saadia, parce qu'elles s'inspirent d'un

1. Comp. *Parschandatha*, p. 50-51.
2. Composé en 1313, voir mon Introduction à Eliézer de Beaugency, *l. c.*
3. « Rendre humide ».

autre esprit ou contredisent celles du gaon. Ces exégètes sont, outre Raschi : Joseph Kara, deux commentateurs anonymes du livre de Job (éd. Wright et éd. Sulzbach)[1], des recueils de Tossafot sur le Pentateuque, des glossateurs de Raschi, dont les gloses se trouvent principalement dans le manuscrit de Munich n° 5. Différentes hypothèses ont été présentées pour expliquer ce curieux fait littéraire. Avant de les examiner, il est nécessaire de réunir et d'élucider ces citations, ce qui n'a pas encore été fait. Je suis l'ordre des textes bibliques.

Genèse.

1. — Sur I, 7. A l'explication de Raschi : ומפני מה לא נאמר כי טוב ביום שני וכו׳, le manuscrit Saraval ajoute : ורבינו סעדיה פירש מפני שנחלקו בו המים להודיעך ששנוי המחלוקת וגדול השלום (Raschi, éd. Berliner, 1re édition, p. 2, n. 17). L'idée est prise à *Gen. r.*, sur IV, 6 (éd. Theodor, p. 30) : למה אין כתיב בשני כי טוב ... ר׳ חנינא אמר שבו נבראה מחלוקת ויהי מבדיל בין מים למים. Or, Saadia, autant qu'on sache, ne suit pas le Midrasch dans son exégèse.

2. — Sur VI, 6 : ורבי׳ סעדיה פירש וינחם ויתעצב הקב״ה אמר בעצמו וניחם שיעציב לבו של אדם לפי רוע מעלליו ולא קאי ויתעצב על הקב״ה אלא על האדם (*Gan*, ms. de Vienne, n° 28, 8 *a*)[2]. Saadia traduit, en effet : « Il (Dieu) fit venir l'affliction dans leurs cœurs (des hommes) ». Mais le *Gan* a-t-il pu utiliser la traduction arabe de Saadia ? Tous les exégètes du nord de la France se sont efforcés d'écarter cet anthropomorphisme si choquant. Raschi suit la traduction d'Onkelos en expliquant : ויתעצב, האדם אל לבו של מקום עלה במחשבתו של אדם להעציבו. Bechor-Schor donne une autre explication : ויתעצב אל לבו, אל לבו של אדם שהוא רע[3] ; il est suivi par Jacob de Vienne et le *Paanéah Raza ;* cf. aussi le *Daat Zekénim*.

3. — Sur XVIII, 4 : והשענו תחת העץ. פי׳ רב סעדיה לשון אכילה כמו משען לחם (Netanel, ms. de Parme, 15 *a*). Saadia traduit littéralement : « appuyez-vous » (ואסתנדו)[4].

1. Voir sur ces commentateurs l'Introduction précitée, p. LXXXI-LXXXVI.

2. J'ai prouvé, *ibidem*, p. XCVIII et suiv., que ce manuscrit contient le *Gan*. J'en donnerai encore d'autres preuves dans l'édition que je projette.

3. V. *Parschandatha*, p. 51.

4. Saadia traduit de la même manière le verbe hébreu dans Job, VIII, 15 ; d'ordinaire il le rend par תוכֹּל, voir p. ex. Isaïe, X, 20 ; XXX, 12 ; XXXI, 1 ; L, 10 ; Prov., III, 5.

4. — Sur xxv, 27 : ורב יעבד צעיר. בשם החסיד רב סעדיה נאמר דלהכי לא כתב הצעיר דיש במשמעות שתי מלות הפוכות דמשמע ורב יעבוד את הצעיר ומשמע רב יעבדנו צעיר והכי אמרו רבותינו כשמלאה זו חרבה זו (*Gan*, 34 *a*). De même dans le *Paanéah Raza* au nom de החסיד הר"ר סעדיה et avec le *Gan* comme source. Comparer Jacob de Vienne, le *Hadar Zekénim* et le *Minhat Yehouda*, *ad loc.* (où le nom de Saadia manque et où le texte est altéré). C'est le seul passage où Saadia est qualifié de *hassid*.

5. — Sur xxx, 14, Raschi explique : דודאים סיגלי עשב הוא ובלשון ישמעאל יסמי"ן ; mais l'édit. de Zamora (voir Berliner, 1re édit., p. 54, n. 13) porte : עשב הוא ופירש אותו הגאון ר' סעדיה יסמין. Saadia traduit לפאח. Il paraît que le nom de Saadia provient ici d'une erreur de lecture. L'addition à Raschi était primitivement ainsi conçue : ופי' אותו גאון סעדא, c'est-à-dire qu'un gaon a traduit דודאים par l'arabe סעדא, de même que, dans *Gen. r.*, *ad loc.*, il y a סעדין (devenu dans les éditions שעורין), et de סעדא on a fait Saadia. C'est ce que dit Abraham Boukrat dans son super-commentaire (*Séfer ha-Ziccaron*), *ad loc.* : ... והא דגאון תוספת הוא שהוסיפו בדברי הרב ז"ל אבל לפי שטעו הסופרים בתוספת הזאת ובמקום סעדא כתבו פי' אותו גאון ז"ל רב סעדיה הוזקקתי לכתבה ולבארה[1].

6. — Sur xxxv, 18 : ואביו קרא לו בנימין, בלשון הקדש בלשון המקרא אבל בן אוני לשון ארמית אבל רב סעדיה פירש בן זעף כמו תהי ידך על איש ימינך מזועף לך (Pseudo-Raschi sur *Gen. r.*, *ad loc.*[2]). Saadia laisse בנימין sans traduction et, dans Psaumes, LXXX, 18, il traduit : ואטהר עזך עלי אמר תחת ימינך, « fais apparaître ta puissance sur le bienheureux entre tes justes ».

Exode.

7. — Sur I, 7 : ובני ישראל פרו וישרצו. פירש הגאון רב

1. Voir Geiger, *Jüd. Zeitschr.*, X, 129, et Theodor, *Monatsschrift*, XXXIX, 342. Comp. Nahmanide, *ad loc.*; Loew, dans *Mélanges Berliner*, 242, n° 59 ; Eppenstein, *R. É. J.*, XLVII, 54 ; Liber, *ibid.*, 202.

2. Le texte est un peu différent dans le manuscrit des frères Trieste et dans celui de la Bodléienne, n° 147 (communication de M. Theodor) : ואביו קרא לו בנימין, בלשון הקדש בן זעף תהי ידך על איש ימינך מזועף לך כך פירש רבינו סעדיה. On croit que ce commentaire a été écrit en Italie, mais cela n'est pas certain ; en tout cas, c'est dans le nord de la France qu'il a subi la dernière rédaction, peut-être de la main de Joseph Kara (voir A. Epstein, *Ha-Hoker*, éd. Fuchs, I, 29-35 ; Theodor, dans *Mélanges Lewy*, part. hébr., p. 132 et s., et dans *Mélanges Schwarz*, p. 361 et suiv.).

סעדיה זלה"ה גימ' שש"ה בכר"ס א' כדפירש"י (*Pseudo-Rosch*[1], éd. de Livourne, 24 *a*). Le mot « ha-gaon » manque dans le manuscrit de Dresde (*R. É. J.*, LIV, 82). Un peu différent, et sans la mention de Saadia, dans *Hadar Zekénim* et *Daat Zekénim* : ד"א פרו וישרצו עולה בגימ' שש"ה בכר"ס אח"ד חסר אחת וב' תיבות במאד מאד ממלאות החשבון. Comp. *Paanéah Raza*.

8. — Sur XXIII, 19 : לא תבשל גדי בחלב אמו... פי' רבינו סעדיה גאון ז"ל רמז למה שאמרו ז"ל לא ישא מינקת חברו עד כ"ד חדשים תבש"ל בגי' שני פעמים שס"ה חוץ מן הבי"ת וזהו שאמר[ו] חוץ מיום שמת בו ומיום שנתארסה בו (*ibid.*, 37 *b*). Plus longuement, mais sans nom d'auteur, dans *Paanéah Raza*, *ad loc.* : לא תבשל גדי בחלב אמו, זה שאמר הכתוב לא תסיג גבול עולם אל תקרי עולם אלא עלם כלומר גבולו של יונקי שדים שאלמנה מינקת צריכה להנוק ב' שנים שלא יתבשל ויתבער העלם מחמת חלב אמו שלא תפרשנו מחלב ולא תנשא עד ב' שנים לתינוק וכן תבשל בגימטריא שני פעמים שס"ה וב' יותר והיינו נגד ב' ימים א' שנולד בו וא' שמפרישין אותו בו. Beaucoup plus abrégé dans *Daat Zekénim*, sur XXXIV, 26 (éd. Livourne, f. 53 *a*) : לא תבשל גדי, מכאן רמז למה שאחז"ל לא ישא אדם מינקת חברו וה"פ לא תבשל בקדרה שבישל בה חברך לא תשא גרושתו או אלמנותו כל זמן שהגדי הוא התינוק צריך לחלב אמו דהיינו כ"ד חדש וכו'. Une consultation conforme à cette explication se trouve dans le *Pardès* (éd. de Constantinople, 21 *b* ; éd. de Varsovie, § 310), et A. Epstein s'est efforcé de démontrer que c'était une consultation palestinienne[2]. M. Aptowitzer, lui, s'est évertué à établir qu'elle émanait de quelque gaon babylonien[3]. En tout cas, Saadia n'a rien à y voir[4].

1. Sur ce commentaire tossafistique, voir l'étude de M. Aptowitzer, *R. É. J.*, LI, 59-86, qui y voit l'œuvre d'un Français ayant séjourné quelque temps en Espagne. M. Liber, *ibid.*, LIV, 64-101, voudrait en faire une œuvre espagnole, mais la méthode et la langue sont celles des Tossafoth bibliques de la France septentrionale.

2. *Ha-Goren*, VI, 69-77. M. Epstein cite d'autres textes qui donnent cette « guematria ».

3. *Revue des Études juives*, LVII, 249-257.

4. La guematria est également citée au nom du ספר המקצעות de Hananel (voir *J. Q. R.*, III, 142) ; or, étant donnée par des Gueonim babyloniens et par Hananel, elle pouvait l'être aussi par Saadia et le passage du Pseudo-Rosch pourrait être authentique. Mais comme j'ai établi que le ספר המקצעות est probablement d'origine allemande (voir mon אנשי קירואן, p. 22-23, et *Ha-Mizrahi*, I, 1919, n° 6), il n'est pas encore prouvé que les Gueonim connaissaient cette « guematria », car le mot מתיבתא, dans le *Pardès*, ne se rapporte qu'à צריכה להמתין כ"ד חדשים.

Deutéronome.

9. — Sur VI, 5 : ואהבת. אמר רבי׳ סעדיה שבע אהבות הן. אחד : אוהב צורו שנ׳ ואהבת. שניה אוהב נפשו שנ׳ כי אהבת נפש אהבו. ג׳ קרוביו שנ׳ וישראל אהב את יוסף. ד׳ כיהונתן ודוד. ה׳ ארץ ומולדתו שנ׳ כי אם אל ארצי. ששית אשת נעוריו שנ׳ אילת אהבים. ז׳ חכמה שנ׳ איש אוהב חכמה (*Tossafot ms. Adler*, 266 *a*, passage publié dans *Monatsschrift*, XLV, 372)[1]. Ce serait assez dans le genre de Saadia, mais, autant que je sache, le texte ne se trouve pas chez lui.

10. — Sur XXVI, 44 : לא נתתי ממנו למת... וראיתי ביסודו שלרב רבינו סעדיה למת לחוטא כמה שנ׳ כי הנער בן מאה שנים ימות וכ׳ יקר בעיני יי׳ המותה לחסידיו (addition à Raschi dans un manuscrit d'Egypte, passage publié dans *Hagoren*, I, 89). Les deux autres versets allégués — Isaïe, LXV, 20 et Psaumes, CXVI, 15 — sont traduits par Saadia littéralement (voir aussi *Emounot*, VII, p. 116, éd. Slucki, et la note de Derenbourg sur le premier de ces versets). Etant donnée la provenance du manuscrit, l'addition ne pourrait pas émaner d'un Français, mais d'un Oriental ; mais le contenu de l'addition cadre bien avec le genre de textes que nous étudions.

11. — Sur XXIX, 25 : אשר לא ידעום ולא חלק להם... ורב סעדיה גאון אומר כל הפרשה הזאת תשובה היא למינין ואין כערכה ואף מי יודע אם ניבאה משה על המינין תלמידי ישו שאם ידקדק אדם בפרשה זו להוכיח למינין לא ימצאו מענה כיגדו ת׳ (ms. de Munich, 5, dans *Parschandatha*, p. 7).

12. — Sur XXXI, 16 : נשאל לרב סעדיה גאון איך אפשר שזאת יראתם העלובה לא נרמזה בשום מקום למשה רבינו בתורתו והשיב דכאן נרמזה וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר בגימטריא ישו שנתנכרו מעשיו לשמים (*Pseudo-Rosch*, ms. de Dresde, 58 *a* en marge, publié dans *R. É. J.*, LIV, 73). Saadia aurait discuté avec des prêtres chrétiens au sujet de Jésus, mais l'histoire en question[2] est entièrement légendaire. Chose curieuse, la « guematria » donnée ici en son nom se retrouve à la fin du מגן וחרב de Léon de Modène (éd. Geiger, 14 *b*) : אלהי נכר בגימ׳ ישו וכו׳.

1. Sur ces Tossafot, voir Gross, *Monatsschrift*, *l. c.*, et mon Introduction à Eliézer de Beaugency, p. CIX-CXI.

2. Reproduite dans Berliner, פליטת סופרים, p. 30, n° 8, d'après les לקוטות de Nétanel Caspi (ms. de Munich 252).

Isaïe.

13. — Sur XXVIII, 26 : ייסרו אֵידֵיטְרַיְנְדְרָא לוֹי[1] לש׳ ייסורין ורבי׳ סעדיה פי׳ איאיפינדא (איאיפינרא .l) לוֹי[2] כמ׳ כקול הסיר ל׳ קוצים. יורנו אַנְשֵׁינְיֵירָא לוֹי[3] לש׳ הוראה כמ׳ להורות לפניו ול׳ נר׳ משר׳ (שר׳ .l) סעדיה פירש (אַ)גִיטְרַא לוֹיי[4] כלומ׳ יוציאנו מן הארץ כמ׳ ירה יירה. למשפט... ורבי׳ סעדיה פי׳ אַדְרוֹיְיט[5] לש׳ דין (Glossaire ms. de Leipzig 102, f. 101 *a*). De même dans le Glossaire ms. de Paris 302 : ייסרו... ור׳ סעדיה פי׳ אִי אָפִינְרָא לוֹיי... למשפט... ור׳ סעדיה פי׳ אַדרוֹיְיט... יורנו... ול״נ שר׳ סעדיה פי׳ גִיטְרָא לוֹיי. Comp. aussi le glossaire du manuscrit de Bâle A III 39, f° 133 *a* : יורנו... ורבי סעדיה פיר׳ לפי פשוטו שהוא מוסב לפסוק שלמעלה הימנו שמדבר באדם החורש וזורע שדיהו כדין שורות ואחר כך סיבט גרר (סיבבו גדר .l) של קוצים וכן פי׳ רב סעדיה זצל בחרוץ יון (יודש קצח .l). Saadia traduit tout autrement : « comme le lui a appris celui qui le dirige, comme le lui a montré son Maître ».

Proverbes.

[14. — Sur XXX, 1 : נשאלתי על דברי אגור בן יקה פי׳ וכל הפרשה, ופירשתי כי איתיאל ואוכל ב׳ חכמים היו ושאלו מאגור כל אחד דברי חכמה אחד שאל לו מה למעלה מה למטה, ואחד שאלו למה טבע הבורא טבע האש שהוא שמים למעלה וטבע המים הוריד למטה, והרוח למה טבע באויר ואינו נתפס בשום דבר ובאפס מקום, והארץ למה טבעה מצוללת על המים, ולפי שאילו ד׳ דברים הן יסודו של עולם שאלו כן לדעת חכמה, עד כאן מצאתי ברבינו סעדיה (RABN. § 119, *in init.*). Saadia explique autrement, bien qu'on trouve chez lui, par exemple dans son commentaire du verset 4, quelque chose qui rappelle les interprétations données ici en son nom[6].]

Job.

15. — Sur IX, 35 : ע״א כי לא כן אנכי עמדי, לא כן עשיתי כאדם הראשון אשר אמר האשה אשר נתת עמדי שלא היה לו לחטוא

1. E detreyendra luy.
2. I apinera luy.
3. Anseynera luy.
4. Jetera luy.
5. A droyt.
6. RABN était un Allemand, mais, par rapport à Saadia, il est dans la même situation que les écrivains rabbiniques de la France du Nord.

בשביל ציווי אשתו ואנכי לא כן עשיתי אשתי אמרה ברך אלהים ומות ולא שמעתי אליה וגידפתיה כדבר אחת הנבלות כך פי' ר"ס גאון (ms. de Munich 5, *Parschandatha*, 7). C'est un emprunt à *Gen. r.*, XIX, 12 (Theodor, p. 181, voir la note de l'éditeur) : ...כי לא כן אנכי עמדי אמר איוב איני כמותו (ר"ל כמו אדה"ר) שאמר האשה אשר נתת עמדי וגו' הוא שמע לדברי אשתו ואני לא שמעתי מאשתי, un peu différent dans *Agadat Bereschit*, ch. XI (éd. Buber, p. 26) et cité dans le *Ma'yan Gannim* de Samuel b. Nissim, *ad loc*. Rien de tel naturellement chez Saadia.

16. — Sur XI, 17 : ע"א תְּעוּפָה כ' עפעפי שחר שאם היה כ' אפל היה לו לומר תְּעוּפָה כמו תנופה תרומה תקומה וכן הרבה כ"פ רס"ג (*ib.*, p. 8). Saadia traduit תלוח « briller » (voir Bacher, *ad loc.*), mais a difficilement fait le rapprochement avec עפעפי שחר. Au contraire, Raschi dit : ע"א תעופה. תעופה, אפילה שלך כבקר תהיה לשון עפעפי שחר שאם היה לשון אפל היה לו לומר תעופה נקוד בשו"א כמו תנופה תקומה תרומה תנומה. Joseph Kara, *ad loc.*, nous apprend que l'explication de תעופה par « obscurité » est celle de Menahem b. Helbo et que celui qui l'a rejetée à cause de la vocalisation est Samuel b. Méir[1]. Voir aussi le Commentaire de Job édité par Wright et le *Ma'yan Gannim, ad loc.*

17. — Sur XII, 20 : מסיר שפה לנאמנים... ורב סעדיה או' כי נון של נאמנים יתרה כנון של קנצי ויהיה כמו לנאמנים (l. לנאמים) שהם המדברים כמ' וינאמו נאם (Comment. éd. Wright); de même dans le Glossaire de Leipzig : ועל דעת רב סעדיה נון לנאמנים יתרה כנון קנצי ופי' מסיר שפה לנאמנים כמ' וינאמו נאם. Saadia traduit par אלדרבון, « les plus exercés » (voir aussi le comment. *ad loc*). Notre explication se trouve par contre chez Joseph Kimhi[2] et dans le *Ma'yan Gannim*, *ad loc.*; Moïse ibn Chiquitilla traduit de même : מזיל נטק אלנאטקין (Mélanges Harkavy, partie hébr., p. 224 en haut).

18. — Sur XV, 24 : כמלך עתיד לכידור, פת' כמלך שניצב לראות בשחוק ששמו כידור ושריו ועבדיו מקיפין אותו ובלשון עברי נקרא כידור ובלשון ערבי נקרא מלעב וכן פתר רב סעדיה (Joseph Kara, *ad loc.*, dans *M. G. W. J.*, 1856, 474)[3]. Un peu différemment dans le ms. de Munich, n° 5 (*Parschandatha*, p. 8) : ורס"פ כמלך עתיד לכידור כמו כדור אל ארץ רחבת ידים והלועזים קורין אותו

1. Voir mon *Menahem b. Helbo*, p. 48.
2. Voir mon étude sur *Un Commentaire sur Job*, p. 7 (*R. É. J.*, LII, 55).
3. Compléter et corriger dans ce sens le texte de Geiger, *Nit'é Naamanim*, 14 *a* (l. בשחוק) כשחוק [שניצב לראות] כמלך עתיד לכידור כמלך ויש פותרים ששמו כידור ושריו ועבדיו וכו'.

פילוטה וכל דבר עגול דומה לכידור והמחולות דומין לכדור וכן הפתרון כמלך שהוא עתיד [אל] המחולות העשויות בעגול כן יקיפו צר ומצוקה לרשע כמוך זהו עיקר וכו׳. Saadia rapproche bien כידור du כדור d'Isaïe (voir aussi Ibn Ezra, *Sefat Yéter*, n° 83, et le Dictionnaire de Kimhi, *s. v.* כדר), mais il explique מלך par les sphères célestes (voir Bacher, *ad loc.*). J'ignore, d'ailleurs, où Kara a pris la glose arabe מלעב[1]. La glose française « kom pelote » se retrouve dans le Glossaire de Paris 302.

19. — Sur xv, 32 : ל״א בלא יומו, כשלא יהיה יומו שכבר מת תמלא תמורתו ל׳ מילוי שיגדל ויצליח המלאי זהו עיקר הפשט כ״פ רס״ג (Ms. de Munich n° 5, dans *Parschandatha*, p. 9). Saadia traduit תמלא par תנקצף, « abattu », comme תמלל. Comp. aussi *Ibn Ezra*, le Commentaire éd. par Wright et le *Ma'yan Gannim*, *ad loc.*

20. — Sur xvi, 2 : שמעתי כאלה רבות, שמעתי דברים רבות כאלה שהם דברי הבל כמו שאתם מנחמין אותי שלא אתם לבדכם עושין כן ולא מדעתכם אתם עושים אלא מאחרים שמעתם הנראים בעיניהם חכמים ואין בכם [חכמה]. ר״ס. — עמל, שם אדם הוא והי׳ בדור המבול והי׳ מנחם אבלים וא[ו]מר להם מי יתן והיו עוד רבים מתים שהרי אנו פרים ורבים ואין לנו כדי סיפוקינו שאם לא ימותו העולם מעט מעט זה אחר זה ביום אחד היינו כולנו ברעב מתים כך אמר איוב וכי לא היה תנחום זה לעמל וריק הוא נקרא עמל ודבריו עמלים כך כלכם מנחמי עמל שהי׳ לכם לנחמני ואין אתם אלא כמקנתרים. ר״ס (*ib.*). La deuxième explication, entièrement midraschique, est peut-être empruntée au Midrasch perdu sur Job ; mais la première ne se trouve pas davantage dans Saadia.

21. — Sur xvi, 18 : ור״ס פי׳ ואל יהי מקום לזעקתי פתרונו הקב״ה שהוא אל יהיה באותו מקום שאזעק בו לפניו וישמ(ו)ע צעקתי ורחמני והראשון נראה בעיני עיקר שאין להפוך את התיבה ולומר אל במקום אֵל (*ib.*, p. 10). Saadia traduit par : ולא יכון לצראכי מוצע, « et qu'il n'y ait pas de place pour mes cris » ; il lit donc ואַל. Voir aussi le Commentaire éd. Wright : ... ואל יהי מקום להספד זעקתי ולפי נה שמצאתי במסכת סופרים שאו׳ שם ואל יהי מקום שהוא מן השמות שאין נמחקים יהי נקוד ואֵל יהי מקום וכו׳. Il s'agit du passage de *Soferim*, iv, 9, que Geiger cite et discute en détail.

22. — Sur xix, 21 : חנוני חנוני אתם רעי, ואל תמאסו בי וכבדוני כי יד אלוה נגעה בי כלומר אם נגעה בי שמא למחר בכם כי יד האלהים בכל האדם מצויה או לרעה או לטובה. ר״ס (*ib.*, p. 12).

1. Elle manque dans Eppenstein, *R. É. J.*, XLVII, 47 et suiv.

Saadia traduit littéralement et ne donne aucun commentaire de ce verset. Geiger corrige inutilement וכבדוני en ותבזוני.

23. — Sur xx, 2-3 : לכן סעפי ישיבוני, אין לכן אלא ל׳ שבועה שנ׳ לכן אמור הנני נותן וגו׳ לכן לא תביאו את וג׳ וכן כל לכן שבמקרא אצל דיבור השכינה כגון לכן כה אמר ה׳ וג׳ אף כאן לכן סעפי יש׳ פת׳ בשבועה אני אומר לך שמחשבותי והרהורי לבי ישיבוני לענות לך ולהשיב לך דבר. מוסר כלמתי אשמע, בשביל שאני שומע ממך מוסר שהוא לכלימתי רוח מבינתי יעננו להשיב לך דבר. ר״ס (*ib.*). Rien de tel dans le commentaire de Saadia.

24. — Sur xx, 26 : אש לא נופח, אש של גיהנם ורס״ג פירשו באשו של שטן (*ib.*). Saadia traduit littéralement : תאכלה נאר לא תנפך, mais, dans son commentaire, il donne la première de nos deux explications : ואלנאר אלתי לא תנפך הי נאר גהנם אלתי קאל פיהא כי ערוך מאתמול תפתה.

25. — Sur xxi, 22-23 : ל״א הלאל ילמד דעת וגו׳ ללמדו דעת כלום אני צריך לשפוט אמת הוא עצמו יודע שכן הוא אבל הוא ישפוט רמים בגודלו וגובהו ואינו חש לדקדק. זה הרשע ימות בעצם תומו במראה שלימותו ולא חסר. ר״ס (*ib.*, p. 13). Textuellement dans Raschi (comme ל״א), rien de tel dans Saadia.

26. — Sur xxi, 28 : ורס״ג מפרש למקרא זו על אנשי דור הפלגה שנשרשו מאהליהם ומבתיהם זה לצד מזרח וזה לצד מערב וכן לצפון ולדרום כענין שנ׳ ומשם הפיצם ה׳ על פני כל הארץ וזהו שא׳ כי תאמרו איה בית נדיב ואיה אהל משכנות רשעים כלו׳ שלקו בעוונם ואף אתה לקית כן בעוונך (*ib.*). Paraît également emprunté à un Midrasch de Job.

27. — Sur xxii, 2 : הלאל יסכון גבר, הלצורך ולהניית היוצר יועיל גבר ויהנה כאשר ילמד על הבריות השכל וחכמה. סכן הראשון ל׳ הנייה כמו ותהי לו סוכנת והשיני ל׳ לימוד כמו ההסכן הסכנתי לעשות לך כה וגם הראשון יתכן להיות נפתר ל׳ לימוד הלטובת היוצר ולצרכו ילמד גבר כאשר ילמד השכל. ר״ס (*ib.*). Textuel dans Raschi, tout à fait différent de Saadia. Comp. Kara, *ad loc*, qui explique les deux fois סכן par « apprendre ».

28. — Sur xxii, 6 : ורס״ג מתמיה תמיהות הרבה על המקרא הזה. ובגדי ערומים תפשיט, מאחר שהיו ערומים מה היתה תוכחתו של אליפז שיא׳ ובגדי ערומים תפשיט, ומקרא זו שלח להרבה חכמים לפתור לו כדין לפי הפשט מה ובגדי ערומים תפשיט מאחר שהיו ערומים מהו תפשיט והשיבוהו קצת מהם פתרונם ולא נתיישרו בעיניו ושוב ישב ודרש בספרים ומצא פתרון א׳ במדרש אגדה וזהו הוא הפתרון ובגדי ער׳ תפ׳ כך אמר איוב לאליפז (l. לאיוב) אותן אנשים שידעתה בהן שהיו ערומים במצות הפשטת מהן את בגדיהם ואמרת מאחר שהם רשעים איני פושע בהם וזהו שהוכיחו למעלה מן המקרא הזאת הלא

רעתך רבה ואין קץ לעוונותיך ומפ׳ לא מים עיף תשקה ומרעב תמנע לחם כלו׳ כל מזונות שהיו לך ליתן לעניי העיר נתת לבניך ומלאת את בטנם שהיו הולכים היום לביתו של זה ולנוחר לביתו של זה ומתוך כך שהיית טרוד עמם באכילתם ומשתיהם לא מים עיף תשקה ומרעב תמנע לחם שהיית מבזם ומואסם (*ib.*). Cette interprétation est présentée comme empruntée à un Midrasch. Quant à Saadia, il explique tout différemment (voir Bacher, *ad loc.*).

29. — Sur XXIII, 8 : ורס״ג מפ׳ בענין אחר יעטוף ימין מה טיבה של עטיפה בדרום אלא כלו׳ אע״ג שכסא בדרום וכול׳ מפו׳ בשהש״ר[1] ואף הקלירי יסד ביסוד שלו של יום הכסא בסילוק[2] היוצר ויושב בחדרי תימן כבקי אעפ״כ הנו מעוטף שם עבים סתר לו לא אראנו וכו׳ (*ib.*). Saadia traduit mot à mot. Comp. le Commentaire, éd. Sulzbach : ויש אומר׳ יעטף ימין שהעטיף הקב״ה דרום בשמים.

30. — Sur XXIV, 18 : ורס״ג מפרש קל הוא אין קל אלא ל׳ עב כמה דאת אמר ורוכב על עב קל ואותו עב איננו ממטיר כ״א בשביל שתקולל חלקתם של רשעים בארץ מקולקלת היתה חלקם והיו משחיתים זרעם לבטלה כמ״ש בבני עלי בעון אשר ידע כי מקללים להם בניו מקלקלים מעשיהם (*ib.*, p. 14). Saadia traduit littéralement, tandis que notre explication est citée par Raschi comme ל״א.

31. — Sur XXVI, 4-9 : ונשמת מי יצאה ממך, ממי יצתה נשמתו שידא לו עזר ממך מדינה של גיהנם שהרי הרפאים יחולולו מתחת מים שכל מי בראשית נקוו במקום גיהנם דכת׳ יקוו המים מתחת השמים אל מקום א׳ על הארץ לא נאמר אלא מתחת השמים שגיהנם נקרא תחתית. ר״ס. ערום שאול נגדו, מי הוא שהוא ערום מן המצוות שאול נגדו ונידון בתוכו, ואין כסות מי הוא שהוא בלא תורה שנ׳ שמלה לך קצין תהיה לנו או מי שאינו כסוי תבואה(?) הר׳ הוא לאבדון שהק׳ נוטה צפון על תוהו רוח צפונית שהוא טוב ונח מעבירו מפני אותן שעושין התורה תוהו, תולה ארץ עוצר המטר כמו ותלה ארץ מצרים על בלימה שעושין התורה והמצוות אין, אבל אם מאחז פני כסא כלו׳ שאוחז מעשים לעשות תשובה שלימה שמגעת עד כסא הכבוד אז פרשז עליו עננו לקשור שמים בעבים להוריד מטר (*ib.*). Paraît également emprunté à un Midrasch. Comp. le long développement de Geiger.

32. — Sur XXVII, 18 : ורס״ג פי׳ וכסכה [עשה] נוצר, שומר הכרם בכל עת (l. שומרה) שאינו שמירה (*ib.*, p. 15). Saadia traduit נוצר par כֹּוֹץ « roseau » (v. Bacher, *ad loc.*). Dans Raschi, sous forme d'addition (ס״א).

1. Allusion sans doute au texte de *Cantique r.*, IV, 16 : לכשיתעורר מלך המשיח שנתון בצפון ויבא ויבנה בית המקדש שנתון בדרום וכו׳.

2. Dans le *sillouk* du premier jour de Rosch-Haschana, commençant par מלך במשפט יעמיד ארץ.

33. — Sur XXIX, 18 : ורס"ג פי' לפי פשוטו וכחול ארבה ימים כמו ספירת חול של ים שאין בו ספירה כך אין לימיי ספירה (*ib.*). Saadia traduit bien par וכרמל, « et comme du sable », mais l'explication ne se trouve pas dans son commentaire.

34. — Sur XXXVI, 23-25 : מי פקד עליו דרכו, מי צוה עליו מעולם הדרך הזה תלך, זכור דרכיו ובהזכירך תשגיא מאיליך שבח פועל מדותיו, אשר שוררו אנשים, אשר ראו אנשים כמו אשורנו ולא קרוב, חזו בו בפועלו למרחוק מיצירת העולם ועד עכשיו זהו ל' רס"ג (*ib.*). Saadia n'a pas de commentaire sur ce verset ; en outre, il traduit שוררו par וצפה, « raconter ». Par contre, notre explication se trouve mot pour mot dans Raschi.

35. — Sur XXXVI, 26 : ור"ס מפ' מספר שניו ולא חקר, לפיכך צריך אנוש להביט למרחוק ולשאל מה שאירע בראשונים וילמד מהם (*ib.*). Egalement mot pour mot dans Raschi et inexistant dans Saadia.

36. — Sur XXXVI, 31 : כי בם במפרשי עב שהזכיר ידין עמים ברעב שעוצר הגשם וכשהוא רוצה יתן אוכל למכביר לרוב, ורבי' סעדיה פירש לאותו כי יעבירנו בכברה (Commentaire éd. Sulzbach). De même dans le Glossaire de Leipzig, f. 191 *b* : מכביר... ל' א' אָה אֵיקְרִיבֵלַמֶנְט' לאותו המעבירנו בכברה וכן פי' רב סעדיה. Saadia traduit par בכתֹרה, « en foule » ; mais cf. Ibn Ezra et *Ma'yan Gannim*, *ad loc.*

37. — Sur XXXVI, 32-33 : על כפים כסה אור, אין כפים אלא עבים וכה"א הן על כפים חקותיך שחקק וצייר הקב"ה ירושלם למעלה ועוד נשא לבבינו אל כפים אל העננים על כפים על עננים מכסה הקב"ה את העננים מלהוריד, ויצו עליו לרד במפגיע בפוגעו בעננים לבקע אותם ולפזרם להוריד הגשמים יגיד עליו רעו, הוי"ו של רעו יתירה כמו ריע של מקנה ל' מדובר (מחובר?) וכמו חיתו יער כלו' בהורידו גשמים מרעה של מקנה הוא יעיד ויגיד על הגשם שהרי הגשמים (l. הדשאים) מפריחים ומתנובבים בגשם, אף על עולה אפי' יעלי סלע שדרכם לעלות שם ולרעות שם בסלעים שאינו מקום מוצא דשא אף המה עדות למטר כלו' שבכל מקום חציר יוצא אף על הסלעים. כ"פ רס"ג (Ms. de Munich n° 5, *Parschandatha*, p. 15). Une partie de cette explication se retrouve dans le Commentaire éd. Sulzbach (ורב סעדיה מפ' רעו ו' יתירה כלומר בהורידו הגשם מרעה של מקנה הוא ואף על עולה [וכו']) et littéralement, mais sans la mention de Saadia, dans le Commentaire éd. Wright. Quant à Saadia, il traduit כפים par אעמאלהם, « leurs ouvrages », comme s'il y avait על מעשה כפים, voit dans במפגיע le glaive et dans רעו les compagnons du glaive,

1. « a akrubelement ».

c'est-à-dire la famine et la peste. Le verset d'Isaïe, XLIX, 16, auquel Geiger se réfère, est traduit par Saadia littéralement (voir toutefois la note de Derenbourg *ad loc.*).

38. — Sur XXXVII, 4 : ולא יעקבם, המקום לדברים הללו, כי ישמע קולו של מפגיע. יעקבם, יכריתם אשטלוניר בלשון לעז ובל' משנה שנינו בג' מקומות הלכה עוקבת את המקרא. ר"ס (*ib.*, p. 16). Exactement la même chose dans le Commentaire éd. Wright, mais sans le nom de Saadia. Celui-ci traduit ולא יעקבם par ולא יותר פיהם, « et il ne leur permet pas de laisser des traces », en rapprochant בעקבי הצאן dans Cantique, I, 8, « la trace des pas du troupeau », tandis que notre explication est celle de Raschi. Ce dernier a aussi, de même que le Glossaire de Paris, la glose « estaloner ».

39. — Sur XXXVII, 7-8 : ביד כל אדם יחתום, ע"י כל אדם עושה הקב"ה חתימ(ו)ת דינו כמו שנ' מיד כל חיה מיד האדם איש אחיו. לדעת כל איש (*sic*) מעשהו, להתחייב חנק או טובע בנהר וכו' וכן ע"י חיה הבא במו ארב הוא עושה שליחותו (לשוב) כ"פ רס"ג (*ib.*). Le commencement de cette interprétation dans le Comment. éd. Sulzbach : ורב סעדיה פי' ביד כל אדם יחתום על יד כל אדם עושה הק' חתימת דינו כמו שכתוב ומיד כל אדם מיד איש אחיו וכו'. Rien de tel chez Saadia.

40. — Sur XXXVII, 12-13 : פנים אחרות והוא מסיבות מתהפך וגו' יצוה לירד על פני תבל ארצה, אם לשבט לפועלים לכל פועל ופועל הגשם מתהפך למי שראוי לו בתחבולותיו של הקב"ה שאינו מוריד מהם גשם לכל מין ומין כאשר יצוה לירד על פני תבל ארצה אם לשבט הקב"ה מהפכה כפי מה שהיא צריכה למלכים הרגילים לאכול מלוחים [ו]מיני מתיקה, אם לארצו וכפי מה שצריכה לעובד אדמה דאוכל פיפוערין וקקולין, אם לחסד וכפי מה שצריכה לכהנים למרקחת ולקטרת. לחסד אילו הכהנים שנ' תומיך ואורך לאיש חסידך כהניך ילבשו צדק וחסידיך ירננו. ומציאהו, הקב"ה ממציא את המטר לפי מה שצריכה לג' אלה שהן עולם ומלואו שהרי שם וחם ויפת מהם נפצה כל הארץ, שם כהן הי' דכתי' ומלכי צדק מלך שלם והוא כהן לאל עליון, חם עובד אדמה דכתי' עבד עבדים יהיה לאחיו, יפת מלך דכתי' יפת אלהים ליפת שגבולו מרחיב לשלוט על כל כ"פ רס"ג (*ib.*). Explication purement midraschique.

41. — Sur XXXVIII, 25 : ורס"ג פי' לשטף טיפת גשם פילגתי לכל טיפה גומא בעבים שאילו שנים יורדים מגומא אחת משטשות הארץ ונעשית טיט וכו' (*ib.*). Même explication, sans le nom de Saadia, dans le Commentaire éd. Wright. Elle ne figure pas chez Saadia, mais chez Raschi comme ל"א. Comp. l'agada bien connue de *B. b.*, 16 *a*, et *Tanhouma*, *Tazria*, n° 6.

42. — Sur XXXVIII, 37 : יספר. ורב סעדיה אומ' לש' נופך ספיר

שהוא צלול וטהור כספיר (Glossaire de Leipzig, f. 193 *b*). Saadia traduit littéralement יעדّ, « compter » ; par contre, voir Raschi, Ibn Ezra, le Commentaire éd. Wright et le Commentaire éd. Sulzbach.

Lamentations.

43. — Sur III, 5 : ותלאה, פתרונו והֶלְאָה וכן פירש רבינו סעדיה (Joseph Kara, éd. Hübsch, 48 *b* ; 2e recension, éd. Buber, p. XXXIV). Voir *R. É. J.*, LIV, 80, 150.

[44. — Sur IV, 6 : ד"א ויגדל עון בת עמי מחטאת סדם, כלומר יותר היתה נקמתם מנקמת סדום דאלו סדום אע"פ שהיתה הפוכה כמו רגע ולא נשאר בה שריד ופליט אעפ"כ לא חלו בה ידים לא מסרה ביד אויב שישמחו בה אלא הקב"ה בעצמו פרע ממנה אבל בת עמי חלו בה ידים של אויבים וששו ברעתם וזה קשה יותר מסדום. כך שמעתי מר' משה מרומי שאומר משום רבינו סעדיה ז"ל (Kara, *ad loc.*, dans *Dibré Hakhamim*, p. 21). Comme Buber l'a établi, ce texte provient du *Lékah Tob* de Tobia b. Eliézer (éd. Nacht, p. 30; éd. Greenup, p. 61). Voir aussi *Nité Naamanim*, f° 14, et *R. É. J.*, LIV, 80, 149.]

Si nous embrassons, avec les textes de Raschi cités en commençant, les 44 explications que nous venons de réunir, nous pouvons éliminer, outre le n° 5 et le n° 44, peut-être le n° 4, à cause de l'épithète *hasid;* mais tous les autres passages sont désignés comme étant de Saadia et veulent être considérés comme tels. Il est bien vrai que le titre de *gaon* manque dans la moitié de ces passages (nos 1, 2, 3, 6, 9, 10, 13, 14, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 27, 31, 35, 36, 38, 42, 43), mais il n'y a pas de doute qu'il s'agisse de lui. La preuve en est que la même explication est citée aussi bien avec que sans ce titre (voir les nos 7, 37, 39). Mais, à l'exception du n° 2 (et peut-être aussi du n° 9) [1], il n'est pas un seul de ces textes qui puisse provenir de Saadia. Pour beaucoup de passages, nous possédons des explications contraires du gaon (voir les nos 3, 6, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 21, 24, 27, 29, 30, 32, 34, 36, 37, 38, 42; ajouter le passage de Raschi et de Kara sur Zach., VI, 6) ; pour d'autres, nous avons pu établir qu'elles ne figuraient pas chez lui

1. On pourrait y joindre à la rigueur les nos 14 et 16, qui ne sont pas très éloignés de la manière de Saadia. Le premier se trouve non chez un Français, mais chez un Allemand, et de même l'origine française des nos 6 et 10 n'est pas certaine ; toutefois, par leur caractère, ces explications entrent tout à fait dans le cadre des autres et peuvent partant être examinées en même temps.

(voir les nos 10, 15, 22, 23, 25, 31, 33, 35, 39, 41) ; d'autres, enfin, ne peuvent pas être de Saadia, parce qu'elles ne sont pas du tout conçues dans son esprit, telles les interprétations midraschiques (nos 1, 15, 20, 26, 28, 31, 40), celles qui se basent sur des « guematrioth » (nos 7, 8, 12) et autres semblables (p. ex., nos 11, 12). D'autre part, nous avons constaté que certaines sont empruntées textuellement à Raschi (nos 27, 30, 32, 34, 35, 38, 41) et que d'autres contiennent des gloses françaises (nos 13, 18, 36, 38).

La question se pose alors de savoir pourquoi toutes ces explications portent le nom de Saadia, ou bien un autre Saadia a-t-il été, par on ne sait quel hasard, confondu avec le gaon et, dans ce cas, qui était ce Saadia connu spécialement des écrivains de la France septentrionale?

Le premier savant, qui a cru avoir trouvé un Saadia en France, fut Rapoport[1]. Il partait de ce texte des *Likkouté Pardès*, éd. Amsterdam, 17*a* : ואמר לי רב סעדיה ג׳ שבועות שמשבעה עשר בתמוז עד תשעה באב הם רמוזים בדניאל שהתענה שלשה שבועות וצריך להתענות מבשר, le livre de Daniel contient une allusion aux trois semaines entre le 17 tammouz et le 9 ab, période pendant laquelle on doit faire maigre. Le passage émane de Yakar, qui appartient au cercle de Raschi[2], et si ce rabbin a causé personnellement avec un Saadia, celui-ci doit avoir été un Français. Ce texte a passé des *Likkouté Pardès* dans le *Rokéah*, § 311, où לי est tombé[3], et de là dans le *Schibbolé ha-Léket*, qui a ajouté au nom de Saadia le titre de gaon[4]. Rapoport va plus loin et croit que le Pseudo-Raschi des Chroniques émane de disciples de ce Saadia, car une citation des *Tossafot* sur *Yoma*, 9*a* en bas, donnée d'après le « commentaire des Chroniques par les disciples de R. Saadia » (בפירוש ד״ה שפירשו תלמידי רב סעדיה זצ״ל), se retrouve dans ce Commentaire. Celui-ci, toujours d'après Rapo-

1. Biographie de Saadia, note 39.

2. Ce serait Yakar b. Machir, sur qui on peut voir Epstein, *Schemaja*, 12 (*M.G.W.J.*, XLI, 301). M. Liber (*R. E. J.*, LIV, 81) conteste la paternité de Yakar.

3. Ce qui est tout naturel, car ce n'est pas l'auteur du *Rokéah* qui a conversé avec Saadia.

4. Ed. Buber, § 263 (cité dans les *Œuvres de Saadia*, IX, 160, n° 78) : ומצאתי בשם רבינו סעדיה גאון ז״ל שמשבעה עשר בתמוז עד תשעה באב הן הומים האמורין בדניאל שהתענה שלשה שבועים ויש נזהרין בהן שלא לוכל בשר ושלא לשתות יין כדכתיב ובשר ויין לא בא אל פי וסוך לא סכתי. Le texte, comme on peut voir, n'est pas tout à fait le même que dans *Likkouté Pardès* et *Rokéah*. Si cependant ce sont ces ouvrages qui ont servi de source, nous aurions là une preuve frappante de la transformation d'un Saadia quelconque en gaon. Ce qu'a écrit Grünhut (פירוש עזרא ונחמיה, I, 92) ne tient pas debout.

port, aurait été, suivant l'hypothèse la plus vraisemblable, composé à Narbonne ; Saadia serait donc un Narbonnais (pas de la France septentrionale, en tout cas). Quant au Pseudo-Saadia de Daniel, il a beau être totalement différent du Pseudo-Raschi des Chroniques, il n'est pas entièrement impossible qu'il soit l'œuvre du Saadia de Narbonne.

Pour ce qui est du texte sur l'abstention de viande pendant les trois semaines, il se retrouve dans le *Pardès* (éd. Constantinople, 48 *a* ; éd. Varsovie, § 155), ainsi que dans le *Maassé ha-Gueonim*, éd. Epstein-Freimann, § 49 (p. 34), et dans les deux passages on lit également ואמר לי רב סעדיה, en sorte qu'il n'y a pas lieu de révoquer cette leçon en doute. Mais on ne peut pas voir dans ce Saadia l'auteur du Pseudo-Raschi sur les Chroniques et le transporter à Narbonne, ne fût-ce que parce que la citation des Tossafot se rapporte vraisemblablement à un autre Commentaire des Chroniques, celui qui a été édité par Kirchheim (voir la Préface de l'éditeur, p. IV) et parce que l'auteur du Pseudo-Raschi sur les Chroniques était probablement un Allemand[1]. Ajoutons que le nom de Saadia ne se rencontre ni dans le nord, ni dans le sud de la France, mais qu'on le trouve en Allemagne[2]. Rapoport ne connaissait pas les explications bibliques au nom de Saadia que nous étudions, en dehors de celles que cite Raschi ; aussi n'en tient-il pas compte.

Zunz tient de même le Pseudo-Saadia de Daniel pour l'œuvre du Saadia contemporain de Yakar, tandis que le Pseudo-Raschi des Chroniques serait l'œuvre — composée à Narbonne — d'un auteur rhénan, disciple de Saadia ; il ne dit pas si ce Saadia est identique avec le précédent. Enfin, il croit avoir trouvé un Saadia en France, à savoir Saadia b. Joseph Bechor-Schor, qu'il considère comme l'auteur d'une composition versifiée sur le nombre des lettres de la Bible[3]. Zunz non plus ne fait pas état des explications bibliques

1. Voir, en dernier lieu, Aptowitzer, *R. É. J.*, LV, 84-92, et J.-N. Epstein, *ibid.*, LVIII, 189-199. D'après ce dernier, l'auteur serait Samuel ha-Hasid b. Kalonymos, ce qui est difficile à admettre.

2. Ainsi on trouve un Saadia parmi les victimes de 1096 à Mayence (Salfeld, *Martyrologium*, 10), un Saadia b. Joseph à Rothenbourg en 1298 (*ibid.*, 42). Méir b. Baruch avait un gendre du nom de Saadia (Neubauer, Catalogue du Beth-Hamidrasch de Londres, p. 6). Un Abraham b. Saadia vivait, en 1338, à Nuremberg (Salfeld, p. 360), etc.

3. *Zur Geschichte*, p. 71, 73, 75. Walter (*Joseph Bechor-Schor*, p. 11) admet aussi que Joseph Bechor-Schor avait un fils du nom de Saadia, tandis que, d'après Dukes (*Beiträge*, II, 102), Saadia n'aurait été qu'un parent de Bechor-Schor. Mais il n'a sans doute jamais existé d'auteur du nom de Saadia b. Bechor-Schor, et la poésie

données au nom de Saadia. Même ignorance de ces textes chez H. Michael, qui est tenté d'identifier le Saadia des *Likkouté Pardès* avec Saadia b. Nahmani, dont un Mahzor manuscrit de 1427 contient un piout pour le premier soir de Schabouot et qu'il considère comme l'auteur du Pseudo-Saadia sur le Séfer Yecira et du Pseudo-Raschi des Chroniques [1], et chez Landshut, qui voudrait, lui, faire de Saadia b. Nahmani l'auteur du Pseudo-Saadia sur Daniel [2].

C'est Geiger qui a été le premier à signaler les explications bibliques attribuées à Saadia ; il a publié et analysé celles qu'il a relevées dans le manuscrit de Munich n° 5 [3]. Il croit que ces explications, transmises oralement, ont été défigurées à la longue au point d'être méconnaissables. Mais alors il aurait fallu que pour certaines au moins de ces explications, sinon pour toutes, le noyau fût authentiquement « saadianique », ce qui n'est nullement le cas, nous l'avons vu.

Récemment, MM. Aptowitzer [4] et Liber [5] se sont occupés de cette question. Le premier, suivant Zunz, admet que les explications bibliques qui se réclament de Saadia ont aussi pour auteur Saadia b. Bechor-Schor. Mais l'existence de ce dernier est plus que douteuse ; Joseph Bechor-Schor était trop populaire en France, notamment chez les compilateurs de tossafot bibliques, pour qu'on ait pu faire une confusion avec son fils. M. Liber, après avoir réuni toute la « littérature » du sujet, conjecture qu'on a confondu Saadia gaon avec un homonyme allemand ou français, mais sans pouvoir désigner un Saadia précis. Moi-même, j'ai d'abord incliné à penser qu'on connaissait dans le nord de la France des explications bibliques qu'on attribuait au gaon Saadia [6] ; mais par la suite, j'ai cru pouvoir admettre l'existence dans ce pays d'un exégète qu'on aura confondu par erreur avec le gaon [7].

Après examen de tous les textes, j'estime aujourd'hui devoir

sur le nombre des lettres de la Bible appartient, en réalité, à Saadia ; voir mon étude *Un Commentaire sur Job*, p. 6 (*R. É. J.*, LII, 56) et les passages que j'y ai cités, ainsi que les *Mélanges Harkavy*, partie hébr., p. 390, n. 4.

1. *Or ha-Hajim*, p. 564, n° 1146 (comp. *Kérem Hémed*, V, 244). Michael semble tenir ce Saadia pour un Allemand, attendu qu'il situe en Allemagne le Pseudo-Saadia sur le S. Yeçira.

2. *Amudè ha-Aboda*, p. 299. Rien dans la *Literaturgeschichte* de Zunz, p. 177.

3. *Parschandatha*, partie hébraïque, p. 6-16.

4. *R. É. J.*, LI, 82.

5. *Ibid.*, LIV, 79-81.

6. *Un Commentaire sur Job*, p. 5-6 (*R. É. J.*, LII, 55-56).

7. *Abraham Geiger*, p. 398, n. 1.

revenir à ma première opinion. S'il y avait eu dans la France septentrionale un exégète du nom de Saadia, il aurait été difficile de le confondre avec le gaon dans le pays même où son souvenir devait s'être conservé [1]. Il est donc vraisemblable qu'il circulait en France des explications exégétiques qui portaient le nom de Saadia et on n'était même pas choqué d'y trouver des gloses françaises, pas plus que de telles gloses n'ont empêché d'attribuer au gaon le Pseudo-Saadia sur le S. Yeçira, qui est probablement aussi de provenance française [2]. On était habitué à mettre tel ou tel ouvrage au compte des Gueonim ; Scherira et Haï ont, entre autres, subi ce sort. Pour Saadia, on savait d'abord qu'il avait commenté la Bible ; on a été ainsi amené à lui attribuer des explications bibliques, à savoir, outre les textes que nous avons réunis, des commentaires de Daniel et du Cantique [3]. On savait, d'autre part, par les *Emounot*, qu'il avait commenté le Séfer Yeçira et on lui a attribué un commentaire de cet ouvrage. Plus tard d'autres ouvrages sont venus s'ajouter à ceux-ci [4], Raschi connaissait déjà un (Pseudo-)Saadia de Daniel [5] ; le copiste du manuscrit de Munich n° 5 (ou le texte qu'il avait sous les yeux) en connaissait un sur Job. Quant aux explications sur le Pentateuque, il est naturellement difficile de dire si elles étaient réunies dans un ouvrage spécial ou si elles circulaient isolément; il n'est pas impossible qu'un commentaire de ce genre, un nouveau Pseudo-Saadia, ne se fasse jour quelque part.

Quoi qu'il en soit, il est intéressant de constater que des auteurs écrivant en arabe, si considérables qu'ils fussent, étaient défigurés dans des pays où on écrivait en hébreu, quand leurs œuvres n'étaient pas traduites dans cette langue, et qu'on les voyait dans une image tout à fait déformée.

SAMUEL POZNANSKI.

1. Ce qui prouve qu'on distinguait les autres Saadia du Gaon, c'est l'expression החסיד רב סעדיה du n° 4, que je ne puis d'ailleurs identifier, pas plus que le Saadia du *Pardès*.

2. V. Steinschneider, *Magazin*, XIX, 79 ; cf. A. Epstein, *M.G.W.J.*, XXXVII, 75 et s.

3. C'est le Commentaire du Cantique qui a paru d'abord dans le recueil שלשה פירושים édité par Akrisch (v. Benjacob, p. 477, n° 651). Remarquons, en passant, que le Pseudo-Saadia de Daniel est cité aussi par l'Anonyme sur Daniel-Ezra-Néhémie qui est contenu dans le manuscrit de Prague 9[1] (voir H. Brody, *Die Handschriften der Prager jüd. Gemeindebibliothek*, 3e livraison, p. 4-5), à quoi il faut ajouter que l'explication d'Ezra, x, 19, citée *ibid.*, se trouve dans le Commentaire éd. Mathews.

4. Sur les ouvrages faussement attribués à Saadia gaon, v. Steinschneider, *Cat. Bodl.*, 2217-22.

5. Il est néanmoins curieux que Raschi ne cite de ces פתרונים sur Daniel qu'un seul passage et indirectement.

NAPOLÉON Ier ET LES JUIFS

LA QUESTION JUIVE

DEVANT LE CONSEIL D'ÉTAT

EN 1806

(SUITE ET FIN [1])

VI. — La préparation du décret du 30 mai.

Il restait maintenant à faire passer dans un texte les résolutions auxquelles on s'était arrêté.

L'Empereur s'est fâché, mais il a écouté. Les mesures que lui avait soumises son ministre de la Justice, qu'il avait approuvées et si vivement défendues au Conseil d'État, sont écartées, au moins provisoirement. Bien mieux : Napoléon est disposé à entendre les Juifs ; il convient que la loi projetée a besoin d'être mûrie. Mais il tient, d'autre part, à donner satisfaction aux plaintes de l'Alsace. Un an, pense-t-on, suffira à élaborer la nouvelle législation ; pendant ce temps il accordera un sursis [2] aux cultivateurs débiteurs et victimes des usuriers juifs. Comparé aux déchéances et aux incapacités proposées par le ministre, aux interdictions draconiennes brandies par l'Empereur au cours de la discussion, ce sursis d'un

1. Voir *Revue des Études juives*, LXXI, 127 et plus haut, p. 1.

2. En réalité, le sursis d'un an fut insuffisant. En 1807, l'empereur étant absent, il fut prorogé, vu l'urgence, par l'archichancelier (Arch. Nat., AF IV, 255 ; pl. 1750, n° 23). Il fut levé par le décret du 17 mars 1808... qui arrêta d'autres mesures restrictives.

an était presque anodin. C'était pourtant un acte illégal, puisque rien ne permettait de distinguer un Juif d'un autre contractant et de suspendre sans examen tous les contrats des Juifs envers les cultivateurs chrétiens. Il n'était pas facile de justifier cette mesure dans le préambule du décret à prendre. Beugnot était brûlé. Regnaud de Saint-Jean-d'Angély, « rapporteur infatigable... souple rédacteur de projets de loi et d'exposés [1] », se chargea de le remplacer.

Aux yeux de Regnaud, l'objet essentiel était maintenant la convocation de l'assemblée juive. Pour choisir les députés dans les départements habités par les Juifs, il était nécessaire de connaître au moins approximativement le nombre et la répartition des Juifs de l'Empire. On n'en savait rien et il fallait se hâter; le maître avait dit : « je veux qu'il y ait une synagogue générale des Juifs à Paris le 15 juin ». Le jour même de la séance du Conseil, le 7 mai, le ministre fit écrire à tous les préfets : « Je désire connaître quelle est l'existence actuelle des Juifs dans votre département, quel est leur nombre le plus approximativement possible, dans quelle proportion est celui des propriétaires fonciers, quelle est l'espèce d'industrie à laquelle les autres sont livrés, quel est le taux de l'intérêt de l'argent dans leurs transactions ordinaires, s'ils ont des synagogues organisées et une instruction publique, enfin s'ils sont exacts observateurs de nos lois civiles et de celle de la conscription [2] ». Mais on n'eut pas le temps d'attendre les résultats de cette enquête préliminaire. Le 16 mai, le bureau de statistique du ministère de l'Intérieur fut invité à fournir sans désemparer une statistique. Le chef de bureau [3] fut bien embarrassé. « Il n'y a jamais eu de recensement et les départements qui comptent le plus de Juifs sont justement ceux dont les préfets n'ont pas fourni de renseignements statistiques ». Il en fut réduit à des estimations au jugé, prenant pour base des recensements plus anciens, calculant des proportions et des moyennes. Le résultat de ces hypothèses, « qu'on propose avec une juste défiance et seulement pour obéir

1. Cormenin, p. 152.

2. J'ai trouvé par hasard cette lettre, signée de Pelet, conseiller d'État chargé du 2e arrondissement de la Police générale, aux Archives départementales des Vosges (15 V 5, liasse 1) ; elle doit se trouver dans toutes les préfectures. L'enquête fut donc confiée au ministère de la Police générale ; les départements étaient divisés, pour ce service, en trois arrondissements; les Vosges faisaient partie du 2e arrondissement.

3. C'était Charles Coquebert de Montbret, père d'Eugène, qui publia en 1821 une Notice documentée et sympathique sur l'état des Israélites en France. Voir Paul Hildenfinger, *Un ami des Juifs en 1820*, dans l'*Univers Israélite*, LIX (1904), 302.

aux ordres », fut que l'Empire devait compter 63.945 Juifs, groupés dans seize départements, les deux départements de l'Alsace, les trois de la Lorraine (Moselle, Meurthe et Vosges), les quatre départements rhénans qui faisaient alors partie de la France (Mont-Tonnerre, Rhin-et-Moselle, Sarre et Roër), la Seine, les deux départements des Juifs « portugais » (Gironde et Basses-Pyrénées), enfin celui des Juifs avignonnais (Vaucluse)[1]. L'honnête fonctionnaire ne s'était pas beaucoup trompé, du moins quant au total ; quand les renseignements des préfets arrivèrent, ils indiquèrent une population globale de 65.000 à 70.000 Juifs[2]. Ce travail, auquel il ajouta encore la Côte-d'Or, servit de base au tableau annexé au décret. Il est remarquable qu'on pensa aux « Portugais » et aux « Avignonnais » aussi bien qu'aux « Allemands », alors que ceux-ci seuls avaient donné lieu aux réclamations. On savait que les Juifs du Midi se distinguaient avantageusement de leurs coreligionnaires et l'on comptait sur leur ascendant et sur leur bonne influence. Mais le sursis des créances ne pouvait naturellement être applicable qu'aux Juifs du Nord, compris avec ceux du Bas et du Haut-Rhin[3] et qui donnaient prise aux mêmes plaintes qu'eux.

Il était malaisé d'expliquer ce sursis et de rassurer les Juifs sur les intentions de l'Empereur. Regnaud s'y employa de son mieux : il y mit tout son talent et tout son cœur. Dans un très long préambule, qui serait un chef-d'œuvre d'habileté s'il ne trahissait son embarras, mais qui fait honneur en tout cas à l'élégante facilité de sa plume et surtout à la générosité de ses sentiments, il s'efforça de justifier Napoléon. On trouvera en annexe[4] ce beau morceau d'éloquence écrite ; il suffira d'analyser ici les deux parties dont il se compose.

Dans la première, le rapporteur énumère les raisons qui peuvent légitimer le sursis. L'Empereur a appris que, dans plusieurs dépar-

1. Ce rapport du 16 mai, classé dans une liasse intitulée « réunion de commerçants juifs », s'est égaré dans la série « Industrie et Commerce » des Archives Nationales, F[12] 1565.

2. Voir dans le même dossier le Rapport au ministre du 14 juin et un projet de Rapport à l'Empereur.

3. Le département de la Meurthe fut omis ou oublié. Le Conseil général protesta aussitôt (Arch. Nat., F 1 c v, Meurthe, 1) ; Berr-Isaac Berr se hâta de parer le coup en présentant une renonciation des Juifs de Nancy à se prévaloir de leurs inscriptions hypothécaires (A F IV, pl. 2151, pièces 125 et 126) et le ministre de l'Intérieur en rendit compte à l'empereur, qui ne paraît pas avoir donné suite à la réclamation (*ibid.*, pièce 124 ; cf. 2150, pièce 108). Ne serait-ce pas Berr-Isaac Berr qui, mis au courant à temps, aurait obtenu l'omission de son département ?

4. *Pièces justificatives*, n° 4.

tements septentrionaux de l'Empire, des individus de la religion juive, se livrant uniquement à l'usure, ont, par des contrats frauduleux, préparé la spoliation d'un grand nombre de cultivateurs. L'exécution de ces contrats consommerait irrévocablement la spoliation, d'autant plus que ces usuriers, n'étant pour la plupart que d'avides cosmopolites, emporteraient au dehors le produit de leurs rapines. D'autre part, la mise en vente simultanée des biens expropriés avilirait le prix des immeubles. Ayant ainsi grossi les dangers pour justifier le sursis, le rapporteur fait ressortir que cette mesure ne porte pas atteinte, après tout, à la validité des contrats et aux droits des créanciers ; elle fournira un avertissement pour les usuriers et un délai pour les magistrats.

Mais les Juifs, dont les droits et en tout cas l'honneur sont lésés par cette mesure d'exception, ont lieu de s'effrayer de la convocation qui l'accompagne comme d'une menace et d'un piège. Pas du tout, leur assure Regnaud, qui s'évertue à les tranquilliser, à leur prouver qu'ils n'ont rien à craindre de l'Empereur, qui ne veut que leur bien. Loin de lui la pensée de leur ôter le titre de citoyens, de les isoler de la nation ; il se propose au contraire de les rendre plus dignes de ce titre et de cette position en élevant leur morale à la hauteur des lois et des institutions françaises, en les appelant à l'instruction et au travail, en les amenant à abandonner des défauts qui ne sont pas inhérents à leur constitution (comme le prétendent leurs ennemis), mais qui ont été produits par la législation de l'ancien régime, conservée encore dans plusieurs Etats, mais heureusement abolie en France. C'est à la fois pour leur permettre de coopérer eux-mêmes à cette œuvre de relèvement et pour leur donner l'occasion de répondre à leurs accusateurs que l'Empereur a résolu de convoquer leurs notables, les plus instruits et les plus distingués d'entre eux. Ils pourront ainsi lui présenter leurs réclamations et leurs vœux. Car la vérité a toujours accès auprès de son trône. Sa justice ne fait aucune distinction entre ses sujets, quelle que soit leur religion. Ils n'ont donc à redouter de lui aucune persécution, aucune atteinte à leur liberté religieuse ; ils peuvent se confier à son indulgence et à sa bonté et ouvrir leurs cœurs à « l'espérance d'un sort meilleur et plus assuré ».

En vérité, c'est admirable, mais c'est à peu près le contraire, comme intention et comme ton, de ce que Napoléon avait crié en plein Conseil. J'imagine que Regnaud, en déposant la plume, ne put s'empêcher de sourire. Prétendant interpréter la pensée du maître, il avait en réalité exposé son propre programme. N'est-ce

pas ainsi que l'Empereur devait parler aux Juifs? Il prêtait généreusement à Napoléon ses idées à lui. C'était peut-être un moyen de l'amadouer, de lui insinuer qu'il s'était laissé emporter et tromper, qu'il valait mieux essayer la manière douce.

Mais Napoléon ne comprit pas la leçon ou plutôt il la comprit trop bien. « Quand une rédaction ne lui plaisait pas, dit Cormenin, il se chargeait lui-même de la corriger; il n'aimait pas les règlements prolixes et redondants, ni les longs préambules de décrets; il craignait que l'opinion ne prît le contre-pied de ce qui y était dit. » Aussi, lorsque Regnaud présenta son texte, à la séance du 21 mai, Pelet de la Lozère nous apprend quel accueil lui fit Napoléon :

Le projet sur les juifs est trop long et la rédaction doit en être changée. On ne me fait pas parler le langage qui me convient. Le souverain ne doit pas faire mention dans ses actes de ce que le public pense ou ne pense pas, ni lui prêter, sur le gouvernement, telle ou telle opinion, car les lecteurs prendraient toujours le contre-pied. Si je dis, dans le préambule du décret, qu'aucune religion ne craint de ma part une persécution, beaucoup de lecteurs en concluront avec raison que les esprits ne sont pas très rassurés à cet égard. On doit avoir la ferme volonté de ne point persécuter et laisser ensuite parler le public comme il lui plaît. J'ai là-dessus des idées arrêtées, dont on ne me fera point revenir. Je me charge de corriger moi-même la rédaction.

Cependant quand, le 24 mai, on lui soumit le texte de Regnaud, il recula devant le travail de correction et écrivit en marge : « Renvoyé à M. Cambacérès pour rédiger un préambule de 20 lignes[1] ».

L'archichancelier, que son biographe P. Vialle a appelé l'homme de confiance de Napoléon et son « mentor déférent », rédigea, de son écriture fine et menue, le préambule suivant[2] :

Sur le compte qui nous a été rendu que, dans plusieurs départements septentrionaux de notre Empire, certains Juifs, n'exerçant d'autre profession que celle de l'usure, ont, par l'accumulation des intérêts les plus immodérés, mis beaucoup de cultivateurs de ces pays dans un état de grande détresse,

Nous avons pensé *qu'il entrait dans le cercle de nos obligations* de venir

1. Arch. Nat., AF IV, 206, pl. n° 1344, pièce 5 (copie dans AF IV*, 206, n° 209). L'annotation de Napoléon a été pieusement recueillie par L. de Brotonne, *Dernières Lettres inédites de Napoléon*, I (Paris, 1903), p. 201, n° 424 ; elle avait été écartée comme étant sans intérêt par les éditeurs officiels de la Correspondance.

2. *Ibid.*, pièce 4. Je mets en italique les mots qui devaient être corrigés.

au secours de ceux de nos sujets qu'une avidité injuste aurait réduits à ces fâcheuses extrémités.

Ces circonstances nous ont fait en même temps connaître combien il était urgent de ranimer, parmi ceux qui professent la religion juive dans les pays soumis à notre obéissance, les sentiments de morale civile, qui malheureusement ont été amortis chez un trop grand nombre d'entr'eux par l'état d'abaissement dans lequel ils ont longtemps langui, état qu'il n'entre point dans nos intentions de maintenir ni de renouveler.

Pour l'accomplissement de ce dessein, nous avons résolu de réunir en une assemblée les premiers d'entre les juifs et de leur faire communiquer nos intentions *bienfaisantes et protectrices* par des commissaires que nous nommerons à cet effet et qui recueilleront en même temps leurs *idées* sur les moyens qu'ils estiment les plus expédients pour rappeler parmi leurs frères l'exercice des arts et des professions utiles, afin de remplacer par une industrie honnête les ressources honteuses auxquelles beaucoup d'entr'eux *semblent se croire encore réduits.*

Après ce résumé en somme fidèle du préambule de Regnaud — on n'y avait ajouté que les commissaires — devait venir le dispositif de celui-ci :

Art. 1er. Il est sursis pendant un an, à compter de la date du présent décret, à toutes exécutions de jugements ou contrats, autrement que par simples actes conservatoires, contre des cultivateurs non négociants des départements de la Sarre, de la Roër, de Mont-Tonnerre, des Haut et Bas-Rhin, de Rhin-et-Moselle, de la Moselle et des Vosges, lorsque les titres contre ces cultivateurs auront été consentis par eux en faveur des Juifs.

2. Il sera formé, au *1er* juillet prochain, dans notre bonne ville de Paris, une assemblée d'individus professant la religion juive et habitant le territoire français.

3 Les membres de cette assemblée seront au nombre porté au tableau ci-joint[1], pris dans les départements y dénommés et désignés par les préfets parmi les rabbins, les propriétaires et les autres Juifs les plus distingués par leur probité et leurs lumières.

1. Le tableau annexé au décret (Halphen, p. 20) donnait soixante-quatorze députés à fournir par quatorze départements ; il y eut quelques changements en plus et en moins, qui réduisirent le chiffre à soixante-douze ; par contre, en vertu des dispositions de l'article 4, quatorze autres départements envoyèrent vingt-trois députés (Arch. Nat., AF IV, pl. 2150, pièce 108). On trouvera le tableau officiel des vingt-huit départements avec leurs quatre-vingt-quinze députés (d'après la pièce 109 du même dossier) dans Lemoine, *Napoléon Ier et les Juifs*, p. 99 et s. En réalité, il n'en vint que quatre-vingt-trois. Mais ils furent, d'autre part, complétés par les députés des Juifs du royaume d'Italie, convoqués par décret du 20 juillet (*Moniteur* du 30) ou du 10 juillet (*Moniteur* du 8 août). Halphen donne (p. 242 et s.) la liste nominative des cent onze députés français et italiens qui ont assisté à l'Assemblée des notables.

4. Dans les autres départements de notre Empire non portés audit tableau et où il existerait des individus professant la religion juive, au nombre de cent et de moins de cinq cents, le préfet pourra désigner un député; pour cinq cents et au-dessus jusqu'à mille, il pourra désigner deux députés, et ainsi de suite.

5. Les députés désignés seront rendus à Paris avant le 1er juillet et feront connaître leur arrivée et leur demeure au secrétariat de notre ministre de l'intérieur, qui leur fera savoir le lieu, le jour et l'heure où l'assemblée s'ouvrira.

6. Des commissaires nommés par nous se rendront à l'assemblée, ils lui exposeront nos intentions bienfaisantes et protectrices, l'instruiront de ce qu'elle aura à faire pour les remplir et nous faire parvenir le résultat de son travail.

Cette nouvelle rédaction, revue et diminuée, était prête le 29 mai. Elle fut soumise le lendemain à la signature de l'Empereur. Avant de signer, Napoléon jeta sur le texte un coup d'œil, le coup d'œil de l'aigle. Il vit tout de suite que le délai fixé pour la convocation de l'assemblée juive ne suffisait plus ; il changea la date du 1er juillet, à l'article 2, en 15 juillet et, à l'article 5, en 10 juillet[1]. Dans le préambule, il corrigea la tournure « nous avons pensé qu'il *entrait dans le cercle de nos obligations* de venir au secours de nos sujets » en cette phrase plus simple « que nous devions venir au secours de nos sujets » et remplaça les « *idées* » que les députés juifs pouvaient avoir par les « vœux » qu'ils étaient autorisés à lui présenter. A ces corrections de style, il en ajouta deux autres, bien significatives. Dans la phrase « état qu'il n'entre pas dans nos intentions *bienfaisantes et protectrices* », il raya les deux adjectifs — il savait ce qu'il voulait ! — et, à la phrase « les ressources honteuses auxquelles beaucoup d'entr'eux *semblent se croire encore réduits* », il substitua, d'une plume rageuse : « se livrent de père en fils depuis plusieurs siècles ». Enfin, il biffa l'article 6, qui prévoyait les attributions des commissaires, comme s'il se réservait de les leur fixer à temps, et du même coup ses « intentions bienfaisantes et protectrices » disparurent pour la seconde fois[2]. N'est-ce pas que ces corrections de la dernière heure dévoilent le fond de sa pensée ? Graetz a deviné que Napoléon avait « donné lui-même au décret le dernier coup de lime dans un moment de mauvaise humeur ». Oui, mais l'humeur était plus ancienne et le coup

1. En fait, l'Assemblée ne put ouvrir ses séances que le 26 juillet.

2. La minute du décret avec les corrections de la main de Napoléon est aux Arch. Nat., AF IV, 206, pl. n° 1344, pièce 1.

de lime était un coup de tranchet. Napoléon avait marqué le décret de sa griffe ; il a mérité de figurer dans l'édition de ses œuvres [1].

Signé le 30 mai 1806, le décret impérial parut au *Moniteur* dès le lendemain et *in extenso*, comme tous les actes auxquels l'Empereur attachait une certaine importance et dont il voulait frapper l'opinion.

Regnaud de Saint-Jean-d'Angély, mettant l'assemblée juive au premier plan, avait intitulé son texte : « Projet de décret sur la convocation d'une Assemblée d'individus professant la religion juive. » Le texte définitif devint un « décret impérial portant sursis à l'exécution de jugements rendus en faveur de Juifs contre des cultivateurs non négociants de plusieurs départements de l'Empire ». Ce changement de titre révèle la différence de point de vue et les divergences d'idées qui séparaient Napoléon et les adversaires des Juifs de leurs défenseurs. Il explique le caractère composite de ce décret, qui contient en somme deux dispositions bien distinctes : un sursis sur les créances d'une partie des Juifs de l'empire et la convocation d'une assemblée des notables de tous les Juifs. Cette juxtaposition représente un compromis entre l'arbitraire de Napoléon et le libéralisme du Conseil d'État. Beugnot et surtout Regnaud de Saint-Jean-d'Angély n'ont pas été complètement battus par Napoléon. Si l'Empereur tient naturellement le premier rang dans le champ clos du Conseil d'État, Beugnot n'y fait pas mauvaise figure, malgré sa mésaventure ou à cause d'elle, et le beau rôle fut vraiment pour Regnaud. Le rapport de l'un, le projet de décret de l'autre complètent avantageusement les notes de Pelet de la Lozère et les *Souvenirs* du baron de Barante, outre qu'ils permettent d'élucider le fond du débat.

En retraçant la genèse du décret du 30 mai 1806 d'après les sources imprimées et manuscrites, nous n'avons pas seulement cherché à éclairer la question juive, telle qu'elle s'est posée en France au lendemain de la Révolution et sous le premier Empire, des clartés que projettent les travaux préparatoires de cette loi ; nous avons du même coup mis en lumière, sur un point particulier, la méthode de travail de Napoléon et l'évolution de sa pensée sous l'influence de ses conseillers. Il faut encore citer ici Cormenin, qui a rendu cet hommage au Conseil d'État impérial : « Combien de

1. Le décret a été compris, à cause des corrections, dans l'édition officielle, publiée sous le second Empire, de la *Correspondance de Napoléon Ier* sous le n° 10291 (tome XII, p. 502 de l'édition in-4°). On le trouvera dans Halphen, p. 18.

fois n'a-t-il pas servi le peuple en modérant les saillies fougueuses du chef par la lenteur et les sages avertissements de sa délibération ! Quelles improbations auraient été plus éloquentes que ces longs et taciturnes silences qui s'y faisaient par intervalles ! Et que de fois aussi plusieurs de ses honorables membres n'ont-ils pas fait entendre avec courage, devant le souverain même et parmi les murmures des plus viles complaisances, des accents de vertu et de liberté ! » Dans les délibérations sur la question juive, le Conseil d'État sut tenir tête plus d'une fois à l'Empereur. Si Napoléon suivit son idée, le Conseil d'État fut fidèle à ses principes. Quand, après l'Assemblée des notables et le Grand Sanhedrin, le ministre de l'Intérieur lui soumit plusieurs projets de décrets sur les Juifs, il les discuta pied à pied, les remania quatre fois, gagna du temps et des concessions, et finalement les mesures les plus rigoureuses du décret du 17 mars 1808 furent promulguées sans son approbation. C'est que les positions étaient prises depuis deux ans ; les actes qui suivirent étaient en germe dans le décret du 30 mai 1806 et dans les discussions si animées dont il fut l'occasion au sein du Conseil d'État.

M. Liber.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

1. — Délibérations du Conseil général du Bas-Rhin.

a) SESSION DE L'AN XI

SUR LES CITOYENS DU CULTE MOSAÏQUE

Un membre du Conseil général ayant fixé son attention sur les nombreuses réclamations qui s'élèvent contre les pratiques de courtage auxquelles les citoyens du culte mosaïque continuent de se livrer exclusivement, sur leurs créances considérables qui s'appesantissent sur les habitants des campagnes et enfin sur ce que la civilisation ne fait aucun progrès parmi eux pour adapter leurs mœurs, leurs habitudes, la propension pour le travail à ceux de la nation qui se les est affiliés ;

Que lorsque les ateliers de tous les arts et métiers leur sont ouverts, lorsque le sanctuaire des sciences et des arts libéraux a un libre accès pour eux comme pour tous les citoyens sans acception (*sic*), que nuls

efforts de leur part ne semblent concourir pour partager les bienfaits de la civilisation, que la préférence exclusive qu'ils semblent donner au plus vil courtage est à tous égards affligeante autant qu'elle est pernicieuse au perfectionnement des institutions sociales et nuisible aux transactions journalières dans lesquelles ils paraissent n'apporter que des supercheries aggravantes, infiniment lésionnaires à ceux que de fâcheuses circonstances lient à eux, que ces pratiques offrent des combinaisons si astucieuses qu'elles donnent lieu à d'effroyables usures qui pèsent d'une manière effrayante sur les gens des campagnes, qui, distraits de leurs travaux pour se livrer à de prétendues relations commerciales, consomment leur ruine journellement ;

Que cette habitude du courtage est une des principales sources de la dangereuse oisiveté à laquelle sont livrés publiquement les individus du culte mosaïque, que cette oisiveté est déplorable pour l'humanité, qu'elle est un des plus grands obstacles qui s'opposent à leur régénération, qu'elle entretient leur impéritie pour les arts et métiers, pour les travaux champêtres et pour ceux de l'homme de peine où tant d'infortunés trouvent leur subsistance, que cette impéritie nourrit cet agiotage habituel et cette vie errante qui continue d'en faire une nation particulière au milieu de la nation ;

Que sans doute il ne faut pas se dissimuler qu'une génération qui a succédé à tant d'autres sur lesquelles des siècles d'oppression et d'intolérance se sont appesantis n'est peut-être pas appelée à se retremper elle-même, que sous la force des habitudes, les préjugés d'une éducation que les loix semblaient n'avoir pas distinguée et enfin par le malaise du plus grand nombre, on ne peut exiger qu'elle ait acquis des idées libérales qui l'aient rendue digne de partager en tout les nations les plus distinguées par l'industrie, la culture des arts et l'étude des sciences; qu'il faut se borner à lui faire apercevoir ce que les bienfaits de la constitution préparent à leur postérité en lui traçant la voie qui doit enfin relever cette nation de toute humiliation et lui faire jouir de la plénitude des droits de l'égalité morale; pour arriver à ce but, qui doit changer ses habitudes et ses mœurs, qu'il la faut préparer par l'instruction qui, s'identifiant à l'enfance, soit le ressort de cette émulation qui est un des premiers mobiles des progrès de la civilisation; qu'un des premiers moyens pour y arriver doit résulter de leur culte même où, comme dans toutes les religions, ils doivent puiser les premiers éléments de la morale qui est une pour tous les hommes; que, comme les ministres de leur culte sont les rabins, il faut que leur ministère acquière une consistance qu'il n'a pas eue et qu'il fixe l'attention du gouvernement comme celui de tous les cultes; jusqu'à présent les rabins, circonscrits à l'étude pénible du Tamuld, ne se sont guère distingués; sous la dépendance de ceux à qui ils en enseignent la doctrine, ils n'ont pas exercé un ministère assez indépendant du besoin pour proclamer avec énergie les dogmes de la plus sévère morale; se regardant comme injustement persécutés parce

qu'ils étaient exclus de toutes les associations du corps social, ils se sont toujours crus en état de guerre et sous le joug des vainqueurs. Que ne fait pas l'idée de résistance à l'oppression ? c'est peut-être de ce premier principe que sont découlés ceux d'une morale relâchée. En donnant aux rabins une existence qui émanera du gouvernement, on les identifiera aux ministres de tous les cultes; comme eux, ils exerceront la magistrature morale par la persuasion; ils proclameront comme ennemis de tous les vices l'attachement au travail et les devoirs communs aux membres de la grande association. A ce premier ressort d'une régénération nécessaire il faudra y joindre, pour les enfants qui auront atteint l'âge de 7 ans, le bienfait d'une première instruction qui doit être commune à tous les cultes. C'est dans cette première instruction, dans cette instruction commune, que les enfants de tous les cultes doivent apprendre leurs devoirs envers la patrie, leur respect pour les loix et les éléments de la morale générale qui lie toutes les nations; c'est cette première instruction qui devra leur inspirer l'amour du travail et l'horreur de tous les vices qui dégradent l'humanité. Cette instruction devrait découler des livres élémentaires communs à tous les instituteurs de la République. Alors les individus de la nation judaïque, plus éclairés sur les vrais avantages de l'ordre social, se montreroient jaloux de marcher sur la même ligne que tous leurs concitoyens.

Le Conseil général, pénétré des considérations qui viennent de lui être présentées, désirant de pouvoir concourir, s'il est possible, à faire cesser pour l'avenir les scandaleuses et affligeantes contestations dont les tribunaux de ce département retentissent depuis longtemps, et se rendre digne de l'honorable mission de confiance qui lui permet de se prononcer sur l'amélioration de l'ordre public et de toutes les institutions qui doivent entretenir l'harmonie, signe et caractère de tous les bons gouvernements, croit remplir un de ses premiers devoirs en appelant l'attention sur les institutions qui particularisent les individus du culte de Moïse. Il croit que si leur civilisation plénière ne peut être que l'ouvrage du temps, ils doivent y être préparés ; que pour cet effet il conviendroit :

1° Que nul individu du culte judaïque ne pût exercer le ministère de rabin, à l'avenir, que sur l'institution du premier consul dans les communes de cinq mille âmes et au-dessus, et sur celle des préfets dans les autres communes.

2° Qu'à compter de l'an 16, nul ne sera admis aux fonctions de rabin à moins d'avoir justifié qu'il a fait[1] un cours d'histoire et de philosophie dans un lycée, lequel ne pourra être moindre de trois ans.

3° Que le traitement du rabin sera fixe et payable par trimestre, assis sur une répartition solidaire acquittable par tous ceux qui devront y concourir.

1. C'est-à-dire : suivi.

4° Que l'enseignement du culte se fera tant par les rabins, leurs substituts et maîtres d'école (*sic*) dans l'idiome du pays, sans que l'étude des langues anciennes et spécialement des langues hébraïque et syriaque leur soit interdite.

5° Qu'il y aura des livres élémentaires pour l'enseignement de la lecture et de l'écriture communs à tous les cultes.

6° Qu'à compter de l'an 12, toutes les écoles des communes rurales seront ouvertes aux enfants du culte judaïque, trois jours de la semaine exclusivement, sans que ces jours il puisse y être question de l'enseignement particulier à aucune religion.

7° Que l'enseignement particulier à un culte sera nécessairement libre.

8° Qu'à l'âge de 12 ans les parents des enfants mâles du culte mosaïque seront tenus de déclarer la profession à laquelle ils les destinent et d'en justifier à l'âge de 15 ans.

9° Que les propriétaires de ce culte seront autorisés à former une caisse particulière pour y puiser annuellement des secours en faveur des apprentissages pour ceux des enfants dont les parents n'y pourroient subvenir.

10° Qu'en les confiant à un professionniste (*sic*) étranger à leur culte, ce sera sous la réserve de chômer les fêtes prescrites par leurs lois religieuses.

11° Que le citoyen préfet sera invité de rappeler aux maires des communes l'exécution des règlements qui prohibent l'admission à domicile de tout étranger qui ne justifie pas de ses moyens de subsistance.

12° Que les maires seront également invités d'employer tous les moyens de persuasion pour engager les enfants juifs aux menus travaux champêtres et les cultivateurs à les y recevoir et les traiter avec humanité.

Enfin, le Conseil général, considérant qu'il importe surtout d'habituer les citoyens du culte mosaïque à une vie plus sédentaire pour leur faire perdre l'habitude d'occuper exclusivement les places publiques et les carrefours et d'exercer cette friperie ambulante, source de tant de transactions frauduleuses, il est nécessaire de restreindre la faculté illimitée de se pourvoir d'une patente de colporteur, qu'il y aurait lieu que le gouvernement fît un règlement additionnel pour l'exercice du droit de patente, qui défendroit d'accorder celle de colporteur à tout individu qui n'auroit pas justifié de son domicile et de l'acquittement de toutes les charges locales, principales et additionnelles.

b) SESSION DE L'AN XIII

JUIFS COLPORTEURS

Rapport du 3e bureau

Ce n'est point à l'intolérance ni à des vues retrécies que le gouvernement attribuera la mention qui est faite chaque année de la nation juive dans les cahiers alsaciens.

Le Conseil avoit proposé il y a 3 ans que le gouvernement nommât et salariât les rabbins, afin d'appeler à ces fonctions des hommes instruits; il avait demandé un institut, afin que ces rabbins pussent faire des études solides; il a sollicité l'admission de la jeunesse aux écoles publiques de chaque commune, sans être astreint à réciter aucune prière opposée à leur rit religieux.

Mais lorsque nous avons sur le bureau la demande d'un village de Schirhoffen, qui est grevé de la répartition légale de la contribution mobilière, dont un des éléments est puisé dans le produit net des patentes, et qu'il résulte une surtaxe notable pour cette commune rurale parce que la moitié de ses habitants se compose de juifs munis de patentes de colporteurs; lorsque nous aurons affirmé que cet état de colporteur est celui que les 7/8 de la population juive embrasse, quels résultats l'administration voudra-t-elle déduire de cette propension à n'exercer que cette profession errante? tandis que depuis 15 ans les Juifs sont appelés à être artisans, à être cultivateurs libres et que néanmoins ils ne cultivent pas un pouce de terre, qu'ils n'en acquièrent que pour morceler les héritages et les sousdiviser à l'infini au détriment de la grande culture, tandis que, marchands de bestiaux par choix, ils ne font pas valoir eux-mêmes ni les prés, ni les vergers, qu'en un mot ils sont restés étrangers à la culture.

Ce n'est point une accusation que nous dirigeons contr'eux, ce sont des faits que nous présentons à la méditation du gouvernement.

A la faveur de la liberté indéfinie dont ils jouissent en France, leur population doit augmenter indéfiniment. En former de bons et utiles citoyens, c'est la vocation sublime à laquelle le gouvernement est appelé; il gouverne en pressentant les inconvénients de l'avenir et en préparant les moyens de perfectionner le présent. Il faut prévoir la progression de cette population qui ne peut plus exister sur le colportage seul; il faut influer sur la génération future, si celle actuellement existante exerce une action funeste sur la prospérité de l'État.

Examinons d'abord si le colportage en général est encore nécessaire dans un état constitué comme la France.

[*Le rapport répond par la négative.*]

Nous avons jeté quelques doutes sur la convenance de favoriser le colportage parce que cette question se lie en quelque sorte à l'existence de la nation juive dans son état actuel. Si dans un temps prochain ou éloigné, le gouvernement abordait la question et se déclarait contre le colportage, que deviendroit cette famille qui est surabondante en Alsace?

Actuellement déjà un grand nombre de Juifs existent dans une profonde misère. Il y a sans contredit parmi ceux d'entr'eux qui ont prospéré des fortunes considérables, mais les pauvres s'attachent à eux comme une teigne et les empêchent assez souvent de se livrer à un emploi de fortune d'après des principes libéraux qui relèvent et embellissent l'état social. Cet aspect de juifs malheureux, qui ne gagnent pas même une étroite subsistance, fait craindre la progression des délits champêtres ; le paysan les redoute et s'en irrite davantage contr'eux.

Nous apercevons d'ailleurs une source de mécontentements et d'aigreurs véhémentes dans les communes rurales où le Juif colporteur vient se domicilier ; par sa patente il aggrave la position des laboureurs et prétend participer aux biens et aux pâturages communaux que les besoins bien ou mal entendus de l'agriculture affectaient aux bestiaux de labour.

Cet aveu pourra paroître partiel (*sic*), mais il convient au Conseil général de ne pas dissimuler au gouvernement que ces considérations, auxquelles se joint l'épuisement du campagnard, agissent sur la masse du peuple et provoquent ses murmures.

Jusqu'à ce que le gouvernement ait pris des mesures efficaces pour influer par des institutions publiques sur l'éducation et l'état civil des Juifs, il est une mesure temporaire qui forceroit la nouvelle génération de devenir utile à la patrie, et nous proposons au Conseil général de la soumettre à la pensée du gouvernement.

1° Que dans le cours de vingt années il ne soit délivré de patente de colporteur à aucun israélite qui n'aurait pas atteint sa dix-huitième année au 1er vendémiaire an 14.

2° Que des citoyens qui n'exploitent pas de domaines ruraux et se sont déclarés colporteurs, prenant patente dans les bourgs et villages, n'y participent pas à la jouissance des fonds ruraux et des pâturages communs.

Le Conseil général, en adhérant entièrement au rapport et aux propositions du 3e bureau, prie le gouvernement de vouloir bien se faire représenter la série des patentes de colporteurs délivrées aux israélites dans les deux départements du Rhin et la série des pères de famille juifs exerçant une autre profession, afin que ce tableau comparatif jette un jour sur leurs occupations dans l'Etat.

(Archives Nationales, F 1cv, *Bas-Rhin*, 1.)

2. — Le Rapport de Beugnot au Conseil d'État.

a) CONSEIL D'ÉTAT

Paris, le 1806.

POLICE GÉNÉRALE [1]

RAPPORT SUR LES JUIFS

M. Beugnot, rapporteur

Les préfets du haut et du bas Rhin, le Tribunal de commerce de Strasbourg élèvent des plaintes contre les Juifs répandus dans ces deux départements.

Ils annoncent que le nombre de ces Juifs a augmenté considérablement depuis 1789 et qu'il augmente tous les jours, 2° qu'ils poussent l'usure au dernier degré de scandale, 3° que c'est essentiellement sur la classe des cultivateurs que frappe cette usure.

Le Grand Juge et le ministre de l'Intérieur appuyent ces plaintes, dénoncent le mal et indiquent où ils croyent en apercevoir le remède.

S. M., convaincue elle-même sur ce point, a renvoyé aux sections réunies l'examen des moyens qu'il [est] instant de prendre.

Les sections ont considéré que, si cet objet est d'une haute importance, il était aussi d'une extrême délicatesse. Elles l'ont donc médité avec soin et voici le résultat de leur méditation.

Lorsqu'un grand désordre est dénoncé, le premier devoir du Gouvernement est de bien constater les faits afin de reconnaître l'étendue du mal, et d'en reconnaître la cause afin d'y appliquer le remède.

Trois choses paraissent constantes ici. La 1re, que le nombre des juifs a considérablement augmenté en France depuis la Révolution. La 2e, qu'au Tribunal de commerce de Strasbourg seulement, du mois de brumaire an 9 au mois de frimaire an 11, les juifs ont obtenu des condamnations emportant contrainte par corps pour 800.000 f.[2]. La 3e, que dans les années 9, 10 et 11 il y a eu devant le Tribunal civil de Colmar pour près de 1.300.000 f. d'expropriations forcées, dont la très majeure partie était poursuivie par des juifs.

Les pièces produites ne présentent pas d'autre résultat, on y trouve seulement le récit de faits isolés dont le rapprochement et la comparaison indiquent combien est détestable la conduite des juifs.

1. Beugnot paraît avoir cru que la question juive était du ressort du ministre de la Police générale.

2. Pelet de la Lozère a retenu ce chiffre (p. 211).

Maintenant il s'agit de rechercher quelle est la cause de cette surabondance de juifs en France depuis 89 et pourquoi dans les dép. du Haut et Bas Rhin particulièrement.

La cause s'en découvre dans l'insuffisance ou plutôt dans l'imprudence de notre législation à leur égard.

Les Juifs sont répandus sur la face de l'Europe à des conditions et avec des fortunes diverses. Ils sont tolérés dans plusieurs États tels que ceux du midi de l'Europe, défendus dans quelques autres par des privilèges, tels qu'en Hollande, en Prusse et en Autriche[1]. Ils achètent par des prestations pécuniaires et humiliantes la faculté de circuler dans la plupart des États d'Allemagne.

Dans les États où les Juifs sont tolérés, cette tolérance ne s'étend pas sur tous les Juifs, parce qu'elle est soumise à des conditions que tous ne peuvent pas remplir. Dans ceux où les familles juives ont des privilèges, ces familles ne souffrent pas que d'autres juifs viennent les partager avec elles; ainsi la partie de la population juive qui circule dans la Pologne, dans les Électorats et dans quelques villes hanséatiques est sans contredit la plus mauvaise de toutes.

Au milieu de cette législation plus ou moins répressive, humiliante ou vexatoire des divers États de l'Europe, la France seule a ouvert ses portes à la nation juive et les a agrégés sans conditions aucunes à tous les droits et à tous les bienfaits de son ordre social.

Le résultat nécessaire de cette imprudente générosité doit être d'attirer insensiblement en France toute la partie de la population juive qui ne se trouve pas anciennement fixée ailleurs par des établissements ou des privilèges, et, comme on l'a déjà dit, cette partie qui n'est pas la moins nombreuse est à coup sûr la plus mauvaise.

Maintenant, pourquoi cette population juive afflue-t-elle plus particulièrement dans les dép^ts^ du haut et bas Rhin? Par plusieurs motifs : 1° parce que, par leur position topographique, ces dép^ts^ sont destinés les premiers à les recevoir; 2° parce qu'il existait en Alsace un assez grand nombre de juifs même avant la réunion de cette province à la France et qu'ils étaient venus plus particulièrement s'abriter à Strasbourg qui jouissait des prérogatives de ville impériale[2]; 3° parce que ces départements ont été jusqu'à présent le théâtre ou l'avant-scène de la guerre et que les Juifs sont dans la vieille possession de dépouiller avec une égale impunité le vainqueur et le vaincu.

Mais cette sorte d'invasion n'est pas limitée aux deux dép^ts^ du haut et du bas Rhin. La population s'avance sensiblement vers le centre de la France par les dép^ts^ de l'Est. Elle est déjà répandue dans ceux de la Meuse, de la Meurthe, de la Moselle, des Vosges, de la Haute-Saône ; elle pénètre

1. Molé donne une idée de ces « privilèges » dans son article du *Moniteur*.

2. On sait qu'au contraire, la ville de Strasbourg, jusqu'en 1789, excipa de ses privilèges pour ne pas recevoir de juifs.

jusque dans la Côte-d'Or et le dép^t de la Haute-Marne, en répandant partout le poison de ses habitudes et la contagion de ses exemples.

Cette invasion est d'une importance grave et appelle la sollicitude de S. M. Mais elle exige de sérieuses méditations. C'est jusque dans les fondemens de l'ordre social qu'il faut aller rechercher la solution de cet éternel problème : Peut-on faire des Juifs quelque chose? S'il est impossible de les rendre meilleurs, il faut les renvoyer, car il n'y a pas de milieu entre ces deux partis pour un gouvernement sage.

Mais il ne peut être pourvu sur ce premier point que par une loi politique qui dérive du droit des gens et qui fournira matière à un sénatus-consulte.

Les sections ont donc pensé qu'il était désirable que S. M. les chargeât de s'occuper de la législation sur les Juifs et de présenter à leur égard un projet de sénatus-consulte mûrement réfléchi. Car ce n'est pas en quelques jours qu'on peut improviser des lois sur un peuple qui a traversé tant de siècles.

Mais cette loi si nécessaire ne pourvoira pas au mal du moment et c'est du mal du moment qu'il faut s'occuper.

Quelle est l'occasion de l'effrayante progression de l'usure que l'on a de tout temps reprochée aux Juifs? L'usure est dans le moment où nous parlons l'une des plaies de l'ordre social en France. Sur ce point la législation est peut-être encore en défaut. Mais peut-on s'en occuper lorsque nous sortons à peine d'une crise où la majeure partie du territoire français a été mobilisée, où, pour soutenir cette étrange fiction, il a fallu créer, supprimer et recréer pour supprimer encore tant de signes représentatifs qui ne représentaient rien que les erreurs ou les caprices des gouvernans, et tant de valeurs qui n'en avaient aucune?

Au milieu d'un tel bouleversement toutes les idées d'ordre et de rapport de l'intérêt au capital ont été perdues. La proportion du salaire à la peine a été brisée. On n'a plus aperçu que des chances de danger qui, en se reproduisant sous toutes les formes, a semblé autoriser à exiger l'intérêt à tous les taux. Les anciennes idées ont été entièrement faussées, et ce qu'il y avait de pire, c'est qu'on avait précédemment jeté au milieu de la législation les erreurs protectrices d'un tel désordre.

Or, ce n'est pas en quelques années qu'une grande nation peut se rasseoir après un tel ébranlement et la France n'est pas encore rassise. Encore aujourd'hui l'usure exerce partout ses ravages. Les Ministres ont fourni des pièces d'où il résulte que des chrétiens rivalisent avec des juifs et qu'à Pontarlier, par exemple, le taux de l'intérêt est de 50, 60 et même 70 pour cent; en admettant que le taux de l'argent chez les chrétiens et dans les campagnes soit à 12 ou 15 p. 0/0, ce qui n'est pas trop dire, il ne faudrait pas s'étonner que des juifs le portassent au double, mais gémir sur les exemples qui les auraient encouragés.

Cependant on n'a encore parlé que de 800.000 f. de condamnations prononcées à Strasbourg depuis brumaire an 9 jusqu'en frimaire an 11,

c'est-à-dire en 26 mois. Strasbourg est le centre d'un commerce assez étendu, le territoire qui l'environne est riche et fécond, ses rapports de commission de la France à l'Allemagne et de l'Allemagne à la France sont nombreux et une masse de condamnations de 800.000 f. en 26 mois, pour être déjà considérable, n'est pas telle qu'elle puisse porter l'alarme au plus haut degré.

On cite ensuite des poursuites en expropriations forcées pour 1.300.000 f. d'immeubles et on annonce que c'est presque uniquement sur des cultivateurs que ces poursuites sont dirigées. Les sections se sont demandé pourquoi les cultivateurs étaient plutôt que toute autre classe les victimes des Juifs. Pas plus qu'ailleurs dans les dép^ts^ du haut et du bas Rhin les cultivateurs ne s'abandonnent aux chances du commerce. Aucun fléau local ne les a atteints. On ne dit point que les loyers des fermes soient portés à un prix exorbitant et d'ailleurs cet inconvénient est un de ceux qui se corrigent par eux-mêmes.

Il y a donc ici une cause particulière qu'il s'agit de découvrir, et les comités croient l'avoir découverte. En 1793, une forte partie de la population agricole de ces dép^ts^ fut forcée d'émigrer et subit les peines attachées à l'émigration. Ces infortunés n'ont dû leur retour qu'à l'humanité de S. M. Ils sont rentrés peu de temps après l'établissement de son gouvernement. Une partie de leurs immeubles avait été vendue, ils ont essayé de la racheter. L'autre partie était en ruine, ils ont été obligés de la rétablir, et pour cela ils ont eu besoin de capitaux et sans doute ils n'en auront pas trouvé chez les chrétiens puisqu'ils en ont emprunté à des juifs.

Ensuite les départements du haut et bas Rhin possédaient une grande masse de domaines nationaux qui ont été achetés par des spéculateurs et revendus en détail. Ce morcèlement de propriétés, ces ventes en détail avaient pris une grande faveur non pas seulement dans les dép^ts^ du haut et bas Rhin, mais dans tous ceux de l'est de la France. Pressés par la manie de la propriété, les cultivateurs se sont portés en foule et ont acheté à des prix exorbitants sans trop consulter leurs moyens et, pour se soustraire aux poursuites des chrétiens, il a encore fallu recourir à des juifs.

Ainsi donc les sections croient que cette somme de 1.300.000 f., composée sans doute en partie d'intérêt usuraire, représente cependant une portion du territoire qu'elle a servi à payer.

Maintenant que le mal est connu, que ses causes sont déterminées, il s'agit d'en trouver le remède.

Ici les sections ont vu plutôt ce qu'il ne fallait pas faire que ce qu'il était possible de faire. On a proposé une loi portant interdiction aux particuliers non commerçants de la faculté de souscrire des lettres de change ou du moins l'affranchissement de cette classe de débiteurs de la contrainte par corps. Cette question décidée dans son acception générale n'offrirait pas un remède local dans sa solution et cette solution,

qui doit être renvoyée au code de commerce, n'est pas encore sans difficulté.

2° Le Ministre de la justice propose de faire insérer dans les obligations passées par les chrétiens au profit des juifs que la somme a été comptée, numérée et délivrée et qu'en cas de fausse déclaration les témoins et notaires fussent poursuivis comme faussaires. Ces dispositions existent dans nos anciennes ordonnances; elles n'ont remédié et ne remédieraient encore à rien, parce que l'embarras d'une poursuite et d'une accusation en faux arrête toujours la partie qui serait tentée d'y recourir.

On a proposé enfin de suspendre pendant cinq ans l'effet de toute obligation ou condamnation obtenue par des juifs contre des chrétiens et d'attribuer à une cour d'appel le droit de statuer immédiatement et cependant en dr ressort sur la valeur et l'étendue de ces obligations. Ici la difficulté devient encore plus grande. Cette mesure serait une dérogation à nos constitutions politiques, aux principes du droit civil et à cet autre principe d'éternelle nécessité, parce qu'il est inséparable de la justice, qu'aucune loi ne doit avoir d'effet rétroactif. Les sections ne partagent point cette sorte de superstition qui laisserait périr une portion quelconque du corps politique sous une loi constitutionnelle plutôt que d'y déroger. Mais elles pensent que toute dérogation étant un inconvénient, il faut examiner si l'avantage qui en résulte le balance et même le dépasse.

Tous les juifs jouissent en France du droit de cité, tous n'en sont pas dignes, mais un assez bon nombre justifie ce bienfait. Si l'on prive indistinctement les Juifs du haut et du bas Rhin du droit de cité, le coup retentira nécessairement chez tous les individus de cette nation et quand ils cesseront d'espérer dans nos lois, ils essayeront de s'y soustraire. Il faut s'attendre alors que plus de 100.000.000 de capitaux échapperont à la France, car tous les juifs ne s'occupent pas à tourmenter les cultivateurs des campagnes.

Les Juifs portugais établis à Bordeaux, à Bayonne, à Perpignan y sont les intermédiaires d'un commerce actif entre la France et l'Espagne, et il n'y a pas d'années où ils ne répandent 2 ou 3 millions dans ces campagnes en achats de mules et mulets pour l'étranger[1].

Les Juifs avignonnais, sans mériter autant de considération que les Juifs portugais, entretiennent des rapports utiles dans une autre partie du midi de la France avec des maisons juives fixées à Livourne, à Florence et dans d'autres États de l'Italie.

Enfin, dans les départemens du haut et bas Rhin et à Strasbourg même le commerce des bestiaux, dont une partie arrive jusqu'à la capitale,

1. On sait que les juifs du Languedoc — ou plutôt les juifs comtadins qui s'étaient glissés dans cette province — s'étaient spécialisés dans le commerce des mulets avec l'Espagne. Voir N. Roubin, *La vie commerciale des juifs comtadins au Languedoc*, dans la *Revue des Études juives*, XXXIV-XXXVI.

est entre les mains des Juifs; ils y ont des maisons de banque accréditées; on trouve même dans cette nation des hommes instruits et il en est sorti de cette école qui ont produit des écrits estimables.

Les sections ont donc considéré que, si l'on privait une portion quelconque des Juifs du droit de cité sans précaution et sans ménagement, on jetterait l'alarme sur des places importantes, on s'exposerait à perdre des capitaux étendus et l'on troublerait les relations intérieures du commerce qu'il faut ménager avec une extrême délicatesse.

Mais si l'on ne prive pas les Juifs du haut et bas Rhin du droit de cité, il est extrêmement difficile de proposer une loi civile qui ne serait plus en harmonie avec nos constitutions politiques et dont les inconvéniens considérés en eux-mêmes sont d'ailleurs très graves. Comment en effet distinguer dans les dép^ts^ du haut et du bas Rhin tel juif de tel autre, telle obligation de telle autre obligation? Et cependant, si l'on admet qu'il y ait des maisons juives recommandables dans ces deux dép^ts^ et qu'on ait pu contracter envers ces maisons des obligations légitimes, la suspension de ces obligations serait d'une criante injustice. Et ici comme ailleurs, toute injustice est une faute en politique, car toutes les fois qu'on voit à côté de soi un individu poursuivi injustement, on contracte la peur d'éprouver un sort pareil. Alors on se défie des lois et dès qu'on se défie des lois, on ne se confie plus en rien et ici les conséquences sont incalculables.

Mais cette suspension est-elle praticable et facile ? Si l'on suspend aujourd'hui les obligations contractées par les chrétiens envers les juifs, les juifs nous demanderont demain la suspension des obligations qu'ils ont contractées envers des chrétiens : ou vous l'accorderez ou vous la refuserez. Si vous l'accordez, les chrétiens à leur tour vous demanderont de pareilles suspensions contre leurs créanciers et qui peut dire où s'arrêtera cette chaîne ou ce scandale de répits ? Si vous refusez, les juifs se réfugieront contre vos lois dans des banqueroutes qui mériteront le titre de légitimes, en sorte que, dans l'un comme dans l'autre cas, les dispositions prises contre les juifs retomberont nécessairement sur des chrétiens.

Or, personne n'a le droit d'assurer que les inconvéniens qui résulteront d'une loi de suspension pour le commerce, pour l'industrie, pour l'agriculture même dans les dép^ts^ du haut et bas Rhin, que le discrédit qu'une pareille loi jettera sur toutes les places de France n'apporteront pas plus de dommages que l'exigence de ce que contiennent d'usuraire 2 millions d'obligations dans deux départemens des plus riches et des plus peuplés de la France, et dès que le besoin ou le très grand avantage de déroger aux constitutions politiques ou aux principes du droit civil ne sont pas démontrés, le plus sûr est certainement de s'abstenir.

Les sections ont été effrayées de la pensée d'ériger une cour d'appel en commission. Elles ont vu pour les individus qui y seraient traduits la privation des deux degrés de juridiction que la loi leur garantit, le danger pour ces cours de s'habituer avec l'affranchissement des formes qui

seules peuvent garantir de la précipitation et de la légèreté des jugemens, le danger pour les citoyens de leur offrir des exemples qui n'ont pas toujours réussi sous la monarchie et qui ont été le sujet de vives réclamations. Enfin, elles ont cru qu'une cour d'appel érigée en commission pour décider du mérite d'obligations contractées sous des formes légales et de jugements authentiques, n'auraient d'autres règles de ces déterminations que l'arbitraire, qui ne peut être plus mal placé qu'entre les mains des juges.

Les sections ont donc rejeté à la presque unanimité [1] le projet d'une loi particulière. Mais en même temps les sections ont unanimement pensé qu'il était possible de trouver dans notre législation existante quelques remèdes au mal dont on se plaint dans les dép^ts du haut et du bas Rhin.

Et d'abord, sans chercher ici à définir l'usure et à examiner si les Juifs sont usuriers par principes religieux ou par habitude, par leur faute ou par la nôtre, toujours est-il que toute obligation sans cause est nulle, 2° que toute obligation dont la cause n'est autre chose qu'une fausse énonciation est un acte illégitime et nul, quelque soit le mode dont on s'est servi pour forcer un malheureux à la souscrire, soit qu'on l'ait attaqué en lui mettant le pistolet sous la gorge, soit qu'on ait abusé contre lui des étreintes du besoin, de la peur de la prison, de la précipitation ou de la faiblesse, le défaut de causes légitimes vicie l'obligation et si, à défaut de causes légitimes, il s'y rencontre quelques-uns des excès dont on vient de parler, alors cette cause même est un vol, une escroquerie, ce que le droit ancien définissait par *dolus manus* et nul ne doute que les tribunaux ne puissent et ne doivent réparer un tel délit.

Il ne s'agit point ici du prêt à intérêt et de rien de ce qui ressemble à ce contrat. Il s'agit encore moins d'examiner quel est le taux ordinaire de l'argent, s'il est vrai, comme l'attestent des fonctionnaires publics, que des juifs se soient fait donner des titres de 12 mille francs pour un prêt de 80 louis. On ne peut trop s'étonner que des tribunaux qui crient si fort n'agissent pas davantage.

Les sections ont pensé qu'en pareil cas et toutes les fois que l'intérêt de l'argent excède outre mesure l'intérêt ordinaire, dont le taux, à défaut d'autres bases, doit être déterminé pour les places de commerce par l'escompte et pour les autres transactions par l'intérêt qu'alloue le trésor public, il y a évidemment délit d'escroquerie, que les tribunaux peuvent et doivent y appliquer les peines portées par le code pénal.

Mais ne reste-t-il pas encore la ressource des mesures administratives? Les Juifs qui sont répandus dans les dép^ts du haut et bas Rhin se divisent en deux classes. Les uns sont anciennement domiciliés, font un commerce déterminé, payent une patente. Ils doivent jouir par conséquent des droits de citoyens et ne peuvent être atteints que par le code pénal. Cette

1. Beugnot avait d'abord écrit « à l'unanimité », puis il s'est corrigé : évidemment, il y avait Molé!

classe n'est pas la plus dangereuse, car dès qu'un homme tient à la cité par quelque côté, il contracte nécessairement l'espèce de vertu que cet intérêt lui impose.

La 2e classe se compose de cette population fugitive et vagabonde qui épie la soif des jouissances et les écarts de la jeunesse, qui poursuit le besoin et se présente partout où il se fait sentir. Celle-là n'a point de domicile fixe, elle ne remplit aucune des conditions auxquelles on acquiert des droits de cité en France. Son expulsion ne contrarie pas nos lois politiques, elle en est même l'exécution. On peut donc l'ordonner.

On peut encore arrêter qu'à l'avenir il ne sera reçu en France aucun juif s'il ne déclare l'intention de s'y fixer et à cet effet n'indique un domicile certain, la profession à laquelle il se destine et s'il n'est cautionné par deux citoyens domiciliés;

Que les Juifs voyageant seulement pour affaire de commerce seront tenus de déclarer quel genre d'affaire les a conduits en France, le séjour qu'ils comptent y faire et s'ils n'offrent également la caution de deux citoyens domiciliés;

3° de décider que les peines prononcées par le code civil contre le vol et l'escroquerie sont applicables à toutes les obligations, quelqu'en soit le titre et la nature, souscrites au profit des Juifs des dépts du haut et bas Rhin par le simple cultivateur lorsqu'il apparaîtra que la valeur n'a réellement pas été fournie, mais qu'elle se compose d'intérêts exorbitans.

Les sections persistent à penser que ces dispositions puisées dans nos lois peuvent produire autant d'effet et sont dégagées des inconvéniens attachés à une mesure de suspension.

Mais si le Conseil se déterminait pour la suspension, les sections demandent qu'on la restreigne aux termes les plus étroits. Elles proposent seulement les 3 articles suivants :

1° Les tribunaux du haut et bas Rhin sont autorisés à accorder termes et délais pour le payement des obligations contractées par des cultivateurs non négocians de ces deux départemens envers des juifs.

2° Ils sont également autorisés à surseoir à toute poursuite en expropriation lorsque ces poursuites auront lieu en vertu des obligations et entre les personnes ci-dessus mentionnées.

3° Les termes et délais et la suspension sont laissés à la discrétion des tribunaux, mais ne pourront dans aucun cas excéder une année.

4° Aucune suspension ne pourra être prononcée qu'après avoir entendu le ministère public.

b) PROJET DE LOI

Article 1er. Les tribunaux du haut et bas Rhin sont autorisés à accorder terme et délai pour le payement des obligations contractées envers des juifs par des cultivateurs non négocians de ces deux départemens.

2°. Ils sont également autorisés à surseoir à toutes poursuites en expropriation lorsque ces poursuites auront lieu en vertu des obligations et entre les personnes ci-dessus mentionnées.

3°. La durée du terme et du sursis est laissée à la discrétion des tribunaux, mais ne pourra dans aucun cas excéder une année.

4°. Les tribunaux ne prononceront sur cette sorte d'affaires qu'après avoir entendu le ministère public.

c) AVIS DU CONSEIL D'ÉTAT[1]

Le Conseil, averti par les renseignemens qui sont parvenus des différens points de l'Empire, estime qu'il est utile et même pressant de s'occuper d'une législation sur les Juifs.

L'ancienne législation ne présente à leur égard que des dispositions éparses, qui ne dérivent d'aucun principe et qui ont varié avec les tems et les circonstances.

L'assemblée constituante les a admis indistinctement au droit de cité : mais vers la fin de sa session elle avait déjà reconnu la nécessité, sinon de modifier cette disposition, au moins de l'approprier à un peuple qui a des institutions, une police et des mœurs à part de tous les autres.

Les différentes législatures qui ont succédé n'ont pas trouvé le moment de s'occuper de cet objet.

Ce moment est arrivé ; mais une législation sur les Juifs exige de profondes méditations et d'abord une connaissance exacte des faits.

Pour obtenir cette connaissance, le Conseil estime que dès à présent il doit être procédé à un recensement exact de la population juive en France et que les tableaux de recensement doivent contenir :

1° la population distinguée par sexe et par âge ;

2° l'indication du domicile de chaque individu, des propriétés territoriales qu'il possède, de la profession qu'il exerce et du capital qu'on lui suppose ;

3° que les renseignemens doivent être pris à ce sujet avec toute l'exactitude possible et en même tems avec prudence et discrétion.

D'un autre côté, le Conseil, frappé des reproches que l'on fait aux Juifs, mais persuadé que ces reproches frappent essentiellement sur ces juifs vagabonds qui ne remplissent aucune des conditions auxquelles le droit de cité s'acquiert en France,

Estime que tout juif qui ne justifiera pas des conditions exigées par le code civil pour être citoyen français peut être expulsé du territoire de l'Empire[2].

1. Deux exemplaires au dossier (brouillon et copie).

2. Beugnot avait écrit d'abord : « doit être expulsé sans délai du territoire de la République ». En recopiant, il s'aperçut qu'il avait été trop rigoureux — et qu'il retardait.

Que le Ministre de la Justice doit recommander aux tribunaux de tempérer par tous les moyens discrétionnels que la loi leur laisse les poursuites exercées en particulier par les juifs du haut et bas Rhin contre les cultivateurs non négocians de ces deux départemens.

Que pour soustraire ces cultivateurs aux usures dont ils paraissent victimes, on doit s'occuper sans délai d'organiser dans les dép^ts du haut et bas Rhin des banques locales et des Monts de Piété où ils trouvent à emprunter à un taux modéré.

(Archives Nationales, AB XIX, 338, dossier 14.)

3. — L'Avis du Conseil d'État (30 avril 1806).

AVIS

SUR DES QUESTIONS TOUCHANT LES JUIFS

Les sections de l'intérieur et de législation, qui ont vu le rapport du grand-juge, ministre de la justice, sur diverses questions relatives aux Juifs, et en particulier à ceux des départemens des Haut et Bas-Rhin,

Ont considéré

Qu'il est vrai que dans les départemens des Haut et Bas-Rhin, les Juifs ont continué de se livrer à l'usure, comme ils le faisaient avant d'avoir reçu les avantages du droit de cité et d'avoir été exemptés des assujettissements et des taxes auxquelles l'ancien gouvernement les avait condamnés;

Qu'il est possible que, par suite de ces usures, la mutation d'un grand nombre de propriétés se soit opérée, soit de gré à gré, soit par expropriation ;

Mais que, si on faisait pour d'autres départemens, pour celui de la Seine par exemple, les mêmes recherches, on aurait des résultats peut-être plus remarquables encore, parce que l'usure est un mal qui se fait sentir dans plus d'un lieu de la France ;

Que le remède à ce mal ne peut être ni dans une mesure applicable à une partie du territoire, ni dans une mesure applicable à une partie des citoyens de l'Empire ;

Que cette mesure doit être pour l'État entier et pour tous ceux qui l'habitent ;

Que la fixation du taux légal de l'intérêt pourrait être utile, mais serait inopportunément proposée aujourd'hui;

Que les vues jointes au rapport du grand-juge ne peuvent faire la matière d'une loi;

En effet,

1° On ne peut anéantir en aucun cas des hypothèques acquises, si on ne prouve fraude ou dol dans le contrat;

2° On ne peut dire que les hypothèques prises par des Juifs sont nulles ; car d'abord comment prouver le Judaïsme? et en deuxième lieu, comment s'assurer qu'on n'atteindra pas des tiers non suspects de Judaïsme par l'anéantissement de cette hypothèque ?

3° On ne peut déclarer un homme citoyen français inhabile à prendre hypothèque à moins qu'on ne veuille d'abord empêcher aussi d'en prendre sur lui; ensuite l'empêcher de se marier s'il ne l'est pas ; s'il est marié, l'empêcher de stipuler les droits de sa femme, de ses enfants, les siens même en licitation, partages, soultes de partages, etc. ; enfin à être usurier lui et sa race, en ne le condamnant à ne posséder que de l'argent et jamais d'immeubles;

4° Qu'on ne pourrait dire par une loi que les Juifs ne jouiront pas des droits de citoyen sans posséder une propriété, puisque la constitution n'y oblige pas; qu'établir une règle nouvelle serait la matière d'un sénatus-consulte et que d'ailleurs faire une disposition constitutionnelle pour les hommes professant un culte particulier serait une mesure qui offrirait de grands inconvéniens et même de l'injustice, puisqu'il est reconnu que les Juifs paient les charges publiques, se soumettent à la conscription et remplissent toutes les obligations prescrites par les lois;

5° Qu'assujettir à une patente les Juifs en général serait renouveler les droits auxquels ils étaient sujets avant 1789 et contre lesquels il y a eu une réclamation générale, sans rien faire pour prévenir l'usure qu'on leur reproche ;

Que ce ne sont que par des mesures administratives qu'on peut remédier au mal;

Que si les Juifs venus de Pologne ou d'Allemagne, depuis moins de dix ans, se conduisent mal, on peut les expulser comme étrangers ;

Que les chambres de notaires peuvent recevoir des instructions du grand-juge sur les mesures que les notaires doivent prendre, les vérifications qu'ils doivent faire en passant des actes où des hommes ayant droit de cité, mais connus pour Juifs et pour exercer l'usure, paraîtront comme parties ;

Que les Juifs étrangers peuvent n'être pas admis sur le territoire français, en vertu de simples ordres du ministre de la police.

— En se résumant, les deux sections sont d'avis :

Qu'il n'est pas possible de faire une loi particulière sur les Juifs afin de réprimer l'usure;

Que ce mal, trop répandu en France, a besoin de remèdes généraux et que la loi qui les contiendra doit être commune à tout l'Empire;

Que le moment n'est pas opportun pour s'occuper de cet objet;

Que, quant à présent, l'usure reprochée aux Juifs régnicoles et étrangers ne peut être réprimée que par des mesures d'administration et de police.

A Paris, de l'Imprimerie impériale, 30 avril 1806.

(Bibliothèque de la Chambre des Députés, *Recueil de projets de lois et arrêtés du Conseil d'État* (BG 44), vol. 14, n° 1341.)

4. — Le Projet de Préambule de Regnaud de Saint-Jean-d'Angély.

PROJET DE DÉCRET

SUR LA CONVOCATION D'UNE ASSEMBLÉE D'INDIVIDUS PROFESSANT LA RELIGION JUIVE

M. Regnaud de Saint-Jean-d'Angély, rapporteur.

Napoléon, Empereur des Français et Roi d'Italie;

Sur le compte qui nous a été rendu que dans plusieurs départemens septentrionaux de notre Empire, des individus de la religion juive, n'exerçant aucune profession, aucune industrie utile, se livrent uniquement à l'usure; qu'au moyen du prêt le plus modique, rapidement grossi par les intérêts les plus immodérés, ils ont acquis des droits apparens, et se sont fait donner des titres pour des sommes considérables qui ne leur sont pas réellement dues;

Que par ces contrats frauduleux ils ont préparé la spoliation d'un grand nombre de cultivateurs;

Qu'en vertu de lettres de change ou d'obligations surprises à la crainte et à l'ignorance, ils peuvent atteindre en même temps dans leurs personnes et dans leurs biens la plus grande partie de ces cultivateurs;

Que s'il n'était porté remède à de si dangereux abus, un grand nombre de nos fidèles sujets, actuellement menacés d'un emprisonnement et d'une expropriation injustes, seraient bientôt privés de leur liberté et dépouillés de leurs biens;

Qu'il est nécessaire que nous interposions notre autorité pour arrêter le mal présent et pour l'empêcher de renaître à l'avenir;

Considérant que l'exécution des contrats usuraires et frauduleux que la voix publique et les magistrats nous ont dénoncés ne peut avoir lieu sans consacrer irrévocablement l'injuste spoliation d'un nombre considérable de nos sujets;

Que ceux au profit de qui se ferait cette spoliation, n'ayant dans nos États aucune propriété, aucun établissement, n'étant, pour la plupart, que d'avides cosmopolites[1], pourraient emporter le prix des immeubles dont ils auraient, par leurs manœuvres, dépouillé illégitimement nos sujets, et que tout recours à notre justice serait enlevé aux victimes de leur cupidité;

Que la vente simultanée des biens dont les propriétaires sont menacés d'expropriation, dans une partie considérable de notre Empire, avilirait

1. Variante du texte manuscrit : « étant, pour la plupart, des hommes sans domicile fixe ».

en même temps le prix des domaines patrimoniaux au préjudice des particuliers, et le prix des domaines nationaux au préjudice de l'Etat;

Que sans porter atteinte à des contrats attaqués avec raison, mais où la fraude a su se cacher sous l'apparence de formes légales, la justice peut et doit en suspendre l'exécution ;

Qu'un sursis ordonné par nous à cette exécution sera d'abord un avertissement à ceux qui ont surpris ou extorqué les obligations fausses ou usuraires, de rendre eux-mêmes justice aux individus qu'ils ont trompés;

Que ce sursis donnera en outre aux tribunaux et aux administrateurs de notre Empire le tems de vérifier les faits et d'éclairer notre justice, avant que notre autorité agisse définitivement;

Que ce même sursis ne portera, en fin de cause, aucune atteinte aux droits légitimes des créanciers, parce que, d'un côté, il n'arrêtera pas les actes conservatoires, et que de l'autre les intérêts des capitaux légitimement dus pourront être payés pour le tems du retard.

Considérant en même temps que notre justice ne doit faire aucune distinction entre les habitans de notre Empire, quels que soient leur culte et leurs principes religieux;

Que la vérité doit toujours avoir près de notre trône un libre accès;

Que si les accusations y sont arrivées appuyées de tout ce qui pouvait nous déterminer à une mesure provisoire, nous devons à ceux qu'elles inculpent tous les moyens de nous faire parvenir, ou leur justification, ou leurs motifs d'atténuation, où leur résolution de réparer leurs torts;

Que le moyen le plus sûr de connaître ce que les individus professant la religion juive peuvent désirer de nous faire entendre en leur faveur, c'est de réunir près de nous et dans notre capitale les plus instruits et les plus distingués d'entre eux, pour qu'ils puissent nous apporter leurs réclamations et nous exprimer leurs vœux.

Que les notables des juifs ainsi rassemblés pourront recueillir et transmettre à tous ceux qui sont répandus dans notre Empire nos intentions de ne juger personne sur sa croyance, mais sur ses actions;

Qu'ils pourront s'assurer que loin qu'il soit dans notre volonté de leur retirer les avantages et les droits dont ils jouissent dans notre Empire, notre désir est de leur préparer les moyens de s'en rendre dignes et de se les assurer à jamais;

Que nous désirons consulter les premiers d'entre les juifs sur les moyens de relever leurs principes et leur morale civile, sans porter atteinte à leur liberté religieuse, jusqu'aux principes et à la morale des lois et des institutions françaises, que tous les habitants de notre Empire doivent suivre et respecter;

Que ce n'est pas pour l'isoler au milieu de la nation française que nous réunissons sous nos yeux une représentation de la nation juive [1],

1. Variante du manuscrit : « les députés des juifs ». Les défenseurs des juifs évitaient le mot « nation » qui, ici surtout, eût été déplacé.

mais au contraire pour consulter ses sages sur les moyens d'assurer à tous leurs frères une place honorable pour eux et utile à la France parmi ses citoyens;

Que notre pensée n'est pas de faire renaître ou de prolonger l'abaissement où ils ont été longtemps réduits; mais de les exciter, de les instruire à en sortir, en abjurant l'ignorance, l'oisiveté ou les honteux trafics auxquels l'ancienne législation française et la législation actuelle de plusieurs États les avaient condamnés;

Que notre bienveillance veut au contraire les appeler à l'instruction et au travail, à l'exercice des arts et des professions utiles, afin de substituer des moyens honorables de subsistance aux moyens honteux auxquels ils se sont réduits, afin de rendre leur existence dans nos États aussi utile, aussi productive qu'elle put être destructive ou stérile;

Que la persécution n'est à redouter que dans les tems d'ignorance, de fanatisme ou de faiblesse; mais que sous les loix [1] que nous faisons régner, au sein des lumières dont nous favorisons les progrès, nous avons à la fois la volonté et le pouvoir d'éclairer, d'organiser, de rendre utile cette portion de nos sujets dont nous appelons des députés près de notre trône; et lorsque nous nous occupons des juifs, ils doivent bannir toute crainte et se livrer à l'espérance d'un sort meilleur et plus assuré;

Que la sévérité et la rigueur, toujours loin de notre intention, mais commandées quelquefois à notre justice, ne seront jamais armées qu'après que nous aurons inutilement employé la raison et la persuasion, l'indulgence et la bonté;

A ces causes, etc.

(*Suit le dispositif du projet de décret, accompagné de deux tableaux : n° 1 : « Tableau approximatif de la population juive existante dans l'Empire français »; n° 2 : « Tableau, par département, du nombre de Juifs à envoyer à l'Assemblée des individus professant la religion juive ».*)

21 mai 1806.

(Bibliothèque de la Chambre des Députés, BG 44, vol. 14, n° 1355; deux autres exemplaires, dont un manuscrit, aux Archives Nationales, AF IV, 206, pl. 1344, pièces 5 et 6.)

1. Variante de l'exemplaire manuscrit : « Que la nation juive n'a aucune persécution à craindre sous les loix... »

LISTES

DE

LIVRES PROVENANT DE LA GUENIZA

On sait l'importance des listes de livres pour l'histoire de la littérature juive au moyen âge Un certain nombre de ces inventaires littéraires a déjà été publié par plusieurs savants. On en trouvera l'énumération complète dans un article du Dr S. Poznanski (*Z.f. H. B.*, XII, 1908, p. 111 suiv.), qui a lui-même édité quelques-unes de ces listes. Depuis lors, aucun nouveau document de ce genre n'a vu le jour de la publication. Nous présentons ici six listes de livres faisant partie de la fameuse collection Taylor-Schechter (= T.-S.) à Cambridge.

I

T.-S. 10 K 20 [10] (petit f° papier, écriture carrée avec tendance à la cursive, encre rouge) énumère un certain nombre d'ouvrages sur la Bible entière en la possession d'une personne qui a dû témoigner beaucoup d'intérêt à l'étude de l'Écriture. Il est à remarquer que l'ordre des Hagiographes, tel qu'il est donné dans notre liste, Chroniques en tête, puis Psaumes, Job, Proverbes, Ruth, Cantique, Kohelet, Esther, Lamentations, Daniel et finalement Ezra (et Néhémie) est le même [1] que celui du fameux Ms. de Pétrograd, daté de 1009 de l'ère vulgaire, et que celui du traité massorétique *Adat Deborim* (1207) [2].

1. Sauf que, dans notre liste, Esther précède les Lamentations.
2. V. Ginsburg, *Introd. to the Massoretico-Critical Edition of the Bible*, p. 3, n. 1, et pp. 6-7, col. IV.

C'était l'ordre palestinien, tandis qu'en Babylonie d'aucuns voulaient mettre les Chroniques en dernier, et d'autres le livre d'Esther. En Égypte, d'où provient notre fragment, les scribes suivaient très probablement la coutume palestinienne.

La liste est libellée comme suit :

I (*Recto.*)

תפס[1] בראשית לבן בלעם[2]

תפסיר

בראשית מן לקח [טו]ב תרגום הדא אלספר בבלי תפ[1] ויצא לך יעקב

תרגום ירושלמי [מן סדר] בראשית אלי ויהי מקץ ראס כלה

ז'ל

II

תפסיר לבן בלעם[2]

ואלה שמות תר[גום] בבלי כראס ואלה שמות מן פיר[3] ר

חושיאל ז'ל

תפ ואלה המשפטים לרבינו סעדיה ז'ל

III

תפ[4] ויקרא תרגום בבלי לאבן בלעם[2]

IV

לאבן בלעם[2]

תפסי פינחס וראשי ואלה [מסעי לר]

שמואל בן חפני

תפס במדבר [ונש]א לרבנו שמואל בן חפני

תפ במדבר מן לקח [טו]ב הגדה לספר במדבר תרגום הדא

תפ ויקח קרח לרבינו שמואל בן חפני ז'ל אלספר בבלי

V

תפסי' רא[ה] לרבינו

לבן בלעם[2] שמואל בן חפני

תפס אלה הדברים ואתחנן

אלה הדברים ת[רגו]ם בבלי לרבינו שמואל בן חפני ז'ל

תפס כי תצא מגלד לרבינו אהרן בן סרגאדוה ז'ל

ולה איצא תפסיר וזאת הברכה

1. = תפסיר.

2. En encre noire. Evidemment le commentaire d'Ibn Bal'am sur le Pentateuque est parvenu au scribe quelque temps après l'établissement de la liste complète.

3. = פירוש.

4. Barré dans le ms.

VI

תפסֹ יהושע לבן בלעם

VII

תפסֹ שפטים לבן בלעם

VIII

תפסיר שמואל לבן בלעם

IX

תפסיר מלכים לבן בלעם

X

תפסֹ ישעיה לבן בלעם

XI

ברכאל ז׳ל
תפסיר ירמיה לבן בלעם תפסֹי ירמיה לרבינו

XII

תפסיר יחזקאל לבן בלעם

XIII

תפסֹ תרי עשר לאבן גִקטילה תפסֹ תרי עסר לבן בלעם

XIV

תפסיר דברי הימים לבן בלעם

XV

תפסיר תלים במיאני לא אעלם למן הו תלים הגדה
תפסיר אלתהלה לבן בלִעם

(*Verso.*)

XVI

תפסֹ איוב לבן בלעם

XVII

תפסֹ משלי לבן בלעם

XVIII

תפסֹ רות לבן בלעם הגדה לרות הגדה לרות אכרי

XIX

תפסֹ שיר השירים לבן בלעם

XX

תפסיר קהלת לרבינו יצחק בן גואת[1] ז׳ל
תפסיר קהלת לבן בלעם תפסי׳ קהלת

XXI

תפסיר אלמגלה לבן בלעם מדרש אלמגלה
תפס אלמגלה לרבינו סעדיה ז׳ל והו כת אלאונאה

XXII

תפס איכה לבן בלעם

XXIII

תפסיר דניאל לבן בלעם

XXIV

תפסיר עזרא לבן בלעם

Les lignes suivantes sont écrites dans la marge inférieure : אלמקרא קרא[2] | מצחף מתרגם | ספר הגלוי משלין לרבנו סעדיה... | תפסיר ספר הגלוי[3] | אלמשנה | תפס בעץ... מש לרבינו יצחק בן גיאת ז׳ל | תפס אלפאט ללמשנה | תפסיר א.אל.ל...[4]

Nous voyons que l'auteur de cette liste possédait une série complète de Commentaires d'Ibn Bal'am, tandis qu'il n'avait l'œuvre d'Ibn Gikitilla que sur les Petits Prophètes.

Les articles sont séparés dans le ms. par des lignes de façon à bien distinguer chaque livre biblique. Au lieu de ces lignes nous avons adopté une numérotation permettant d'y rattacher les notes qui suivent :

I. *Genèse.* — L'auteur avait devant lui l'œuvre bien connue *Lékah Tob* de Tobia B. Eliézer, qui florissait vers la fin du XIe siècle[5]. Il est appelé ici *Tafsîr*, commentaire, quoiqu'il appartienne plutôt à la classe des Midrachim. Il possédait aussi le Targoum Onkelos sur le premier livre de Moïse, qui, comme on sait, était connu sous le nom de Targoum babylonien[6]. Du Targoum Yerouchalmi, il

1. Lire גיאת.
2. En haut se trouvent les mots מצאחף ואנאא.
3. Sur ce mot quelques lettres illisibles.
4. Quelques lettres illisibles en dessous.
5. V. l'Introduction à l'édition de Buber.
6. Il en est ainsi dans l'*Aroukh*, les Tosafot, etc. V. Berliner, *Targum Onkelos*, II, 173, 180.

n'avait que la partie Gen., I à XL. A côté du commentaire d'Ibn Bal'am, il est fait mention d'un autre, celui de Jacob Resch Kalla sur *Vayèçè*, ou limité à cette Sidra (Gen., XXVIII, 10-XXXII, 3) ou s'étendant à la seconde moitié de la Genèse[1]. L'auteur en est probablement identique au fameux Sage de Kairouan, le père de R. Nissim. C'est la première fois que nous entendons parler d'un ouvrage de lui sur la Bible. Il est jusqu'à présent entièrement perdu.

II. *Exode.* — Tafsîr en haut du premier mot se rapporte probablement à l'ouvrage d'Ibn Bal'am sur le second livre de Moïse. Notre auteur n'a que le Targoum Onkelos, sans le Yerouchalmi pour le reste du Pentateuque. En dehors du commentaire de Saadya sur la deuxième partie de l'Exode nous en voyons cité un sur *Schemot* (soit la Sidra de ce nom, soit la première partie de l'Exode) tiré du Commentaire de R. Houschiel, l'illustre rabbin de Kairouan[2]. Cet ouvrage est également mentionné ici pour la première fois.

III. *Lévitique.* — Targoum Onkelos et commentaire d'Ibn Bal'am seulement.

IV. *Nombres.* — *Lékah Tob, Midrach (Rabba?)*, Onkelos, Ibn Bal'am et comm. de Samuel b. Hofni sur les sections *Bemidbar*, *Nasso* et *Korah*, et les trois dernières Sidrot (c'est-à-dire sur les chapitres I-VII, XVI-XVIII, XXV, 10 à fin).

V. *Deutéronome.* — T. Onkelos, Ibn Bal'am, Samuel b. Hofni sur chap. I-III, 22, III, 23-VII, 18, XI, 26-XVI, 17, tandis que, du commentaire d'Aaron b. Sarjado, l'auteur de la liste possède une partie sur les chap. XXI, 10-XXV, 18 et une autre sur les chap. XXXIII-XXXIV. Comme je l'ai montré ailleurs[3], Saadya a traduit tout le Pentateuque en arabe, mais n'a donné de commentaire que sur la première partie de la Genèse (I-XXVIII, 9), l'Exode et le Lévitique en entier. Après la mort du Gaon, Aaron b. Sarjado, son rude adversaire pendant le conflit avec l'exilarque David b. Zakkaï, et son successeur au gaonat de Soura, s'impose la tâche de continuer l'œuvre de Saadya où celui-ci l'avait laissée. Toutefois nous n'entendons parler que d'un commentaire de lui sur la deuxième

1. Sur la division de chaque livre du Pentateuque par moitié, v. Mann, *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, Cincinnati, 1919, t. I, p. 348, n. 6.
2. Voir, en dernier lieu, sur ce docteur, *J. Q. R.*, *N. S.*, IX, 165 suiv.
3. *J. Q. R.*, N. S., XI, 426 suiv.

moitié du Deutéronome (XVI, 18-fin). Il devait échoir à Samuel b. Hofni d'achever heureusement l'entreprise en commentant la seconde moitié de la Genèse (XXVIII, 10-fin), la totalité des Nombres ainsi que la première moitié du Deutéronome (I-XVI, 17). L'œuvre entière, due à trois présidents de l'école de Soura, était sous les yeux de Joseph Rosch Hasséder b. Jacob Resch bè Rabbanan de Fostat[1] quand il écrivit en 1211 son commentaire sur les Haftarot (en réalité une compilation d'opinions d'autres savants). Mais l'auteur de notre liste ne possédait du commentaire de Saadya que la seconde moitié de l'Exode, et de l'œuvre des deux autres Gueonim de Soura que des parties correspondant à plusieurs Sidrot des Nombres et du Deutéronome, sans cependant former une série complète. Mais il eut la bonne fortune de se procurer le commentaire entier d'Ibn Bal'am sur toute la Bible.

En outre, il avait l'ouvrage d'Ibn Gikitilla sur les petits Prophètes (XIII) et d'un certain Berakhel sur Jérémie (XI). Joseph b. Jacob, dans le colophon[2] de son ouvrage sur les Haftarot mentionné ci-dessus, mentionne aussi qu'il a fait usage du Tafsîr de Rabbenou Berakhel sur Jérémie et les petits Prophètes. Le commentaire d'Ibn Gikitilla sur Isaïe et les petits Prophètes est aussi mentionné dans la liste de livres de la Gueniza publiée, *J. Q. R.*, XIII, p. 53, n° 26 (Cf. Poznanski, *ibid.*, p. 325-6). Nous y voyons encore mentionné (p. 54, n° 57) un תפסיר תרי עשר לבן ברכ[אל] (cf. les remarques de Poznanski, p. 327). Ainsi ce commentateur de la Bible est quelquefois cité sous le nom de Berakhel et quelquefois sous celui de Ben-Berakhel. On ne sait rien sur sa vie sinon qu'il a fleuri probablement au XIIe siècle quelque part en Orient.

Je reviens à notre liste. Sur les Psaumes (XV) l'auteur avait un commentaire dont l'auteur ne lui était point connu et aussi un Midrasch, probablement *Schohar tob*. Il mentionne deux Midraschim sur Ruth (XVIII). Sur Kohelet (XX) il avait à sa disposition deux commentaires, à savoir celui d'Ibn Bal'am, un autre anonyme, et aussi la traduction d'Ibn Gayyat[3]. Sur Esther il avait, à côté d'un Midrasch les commentaires d'Ibn Bal'am et de Saadya. Le dernier titre אלאונאה (כתאב =) והו כת ne m'est pas clair.

Dans la marge on trouve énuméré : un volume de Bible, texte et

1. Sur cet auteur, voir, à présent, notre ouvrage *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, Oxford, 1920, t. I, p. 243.

2. Etudié dans *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, p. 426.

3. Voir sur cet ouvrage Steinschneider, *Arab. Liter. der Juden*, § 90.

traduction ; le *Sefer Haggalouy* de Saadya[1] et un commentaire sur cet ouvrage (probablement la seconde version éditée par le Gaon lui-même[2]) ; la Michna ; un commentaire... par Ibn Gayyat ; un vocabulaire de la Michna ; et enfin un commentaire sur le même ouvrage.

II

T.-S. 10 K. 20[9] contient deux feuilles chacune de deux feuillets de papier assemblés, d'écriture carrée, qui faisaient partie d'une longue liste de livres. Le commencement et la fin des deux feuilles manquent.

(Fol. 1, *recto*.)

מצחף תפסיר ויצא יעקב[1] מצחף סידור[2]
מצחף תלמוד נשים ונזיקים והלכות קצובות[3]
מצחף מקרא נביאים כאמל[4] מצחף שאילתות
לר אחא[5] סתה דפאתר תלמוד בבא מציעה
הוריות ומגלה בכורות ערכים[6] אלב[a] בבא בתרא
סנהדרין ומכות אכר עבודה זרה אכר
בבא קמא שבועות הוריות[7] מצחף כראריס
תלמוד שבת כראריס מסכת נדה
מצחף גיר מגלד ראש השנה וכיפורים[8]
דפתר מסכת שבת דפתר מנחות
אכר יום טוב וראש השנה וסוכה ותעניות
אכר כמסה כראריס נתר תלמוד נזיקים[9]
דיפתר כראסין שקלים מצחף בלא מגלד
מסכת ברכות אכר איצא בגיר מגלד
נדרים ונזירות

(*Verso*.)

וגטים[10] כראריס מכאלה וידבר[11] כראריס
תרגום כמסה עשר רזמה כראריס נפץ[12]
דפתר תפסיר בראשית דפתר תפסיר איוב[13]
שתה[b] עשר כראס אפתתאת עלי
אלפראריש[14] רזמה כראריס רקוק וכאגר
תשובת שאילות דפתר תשובות ואכראראת
תסעה עשר כראס[15] דפתר כתאב

1. Le sens du mot משלין (lecture incertaine) ne m'apparaît pas clairement.
2. Voir, en dernier lieu, sur ce livre les remarques de Malter, *J. Q. R.*, *N. S.*, III, 488.
a. Lire probablement אכ = אכר, un autre volume, comme l. 6 suiv.
b. = סתה.

אלמדכל תלמוד כתאב אחכאם אלוכאלה[16]
תפתר[a] אכבאר אלמהרי[17] דפתר נקל חנין
אבן אסחק[18] דפתר תשובת שאילות[19]
כתאב אכלאף בין סורא ואלאנבאר[20] כתאב
אלטא ואלצאד[21] כתאב בריתא[22] כתאב
תדביר אלרגל למנזלה[23] כתאב תפסיר

(Fol. 2, *recto.*)

השותפין[24] כתאב אגדה ללתורה[25]
דפתר תלמוד עבודה זרה ארבעה
אפראק תלמוד מן שבת כראסה דינים
רזמה כראריס מכאתבאת[26] דפתר
ארבעה אפראק מן יבמות כראריס
מכאתבאת דפתר שימות[27] גזו
מן תפסיר קוהלת[28] דפתר תפסיר
אלכב'[29] תפתר רסאלה אלכנדי[30] כראסה
מאסרה אלתרגום[31] דפתר עיבור[32]
דפתר הלכות גדולות דפתר עזא
עלי אלף בית[33] כראסה לקוטים מן תלמוד[34]
דפתר תפסיר מגלה ואמרו דפתר
תפסיר מגלה אשרי דפתר

(*Verso.*)

תפסיר מגלה תפלה[35] דפתר מסכת פסחים
דפתר שופטים ושוטרים לאבן סרגדו
דפתר כתאב אלאזהאר תפתר תפסיר
ויקח קרח וזאת וראשי המטות[36]
כתאב מגרד ותשובות ללסגלמאסיין[37]
דפתר זאד אלמסאפר[38] דפתר
אלשהאדאת [ל]שמואל[39] דפתר מאסרה
אכלה ואכלה[40] דפתר אלסבעין לפצה
לראש אלמתיבה[41] דפתר סדר עולם
ותפאסיר[42] דפתר עירובים תלמוד
דפתר נסכה אלמלכים תפתר תפסיר
אלתורה שרח דפתר אלנצף אלאול
מן תרי עשר תפסיר[43]

(Fol. 1 *a*, *recto.*)

תפסיר דניאל דפתר תפסיר מגלה
כאייל[44] דפתר אלכ[b] אלכתאב[45] דפתר

a. = דפתר.
b. La lecture est incertaine. Si elle est correcte, c'est le commencement d'אלכביר.

מסאיל בן עטא וכתב לשמואל בן חפני[46]
דפתר שרוט אלאויה[47] דפתר כמסת
אפראק מן יבמות דפתר סבעה
אפראק ארצא תפסיר יבמות[48] דפתר
זאד אלמסאפר אלגזו אלאול[49] דפתר
פיה ארבעה כתב אלשהאדאת ואלותאיק
ואלודאיע[50] דפתר תפסיר אלנצף אלב מן
תרי עשרה[51] דפתר תפסיר שיר השירים
דפתר קדמוניות דפתר ישעיה תפסיריה[52]
כראסה רסאלה לעילי אלחבר[53] כתאב
[אלא]סכנדר[54]

(*Verso.*)

כתאב מסאראת כתאב תפסיר אלה המשפטים
כראס אלפאט כראס מכאתבה אלמתאיב כתאב
אפתחאת כראס עיבור כראיס שטאראת
כראס אלפאט זרעים דפתרין רסאלאת[55]
כראס משמרות[56] דפתר כתב[a] אלאמאנאת[57]
כנאש ללנביאים ואלכתובים[58] דפתר כתאב
אלטלאק לשמואל[59] דפתר תפסיר סתה
אפראק מן עירובים דפתר אלפאט
אלנביאים דפתר מגלה תענית[60] דפתר
תפסיר[61] דפתר אלפאט הלכות
גדולות[62] דפתר כתאב אלעדר ואלחדוד
ואלשראיע[63] דפתר תפסיר יחזקאל
דפתר שרח אלתורה דפתר תפסיר אחרי מות
וקדושים[64] תפתר תשובות להיי מנסוכה
אלי נסים[65]

(Fol. 2 *a*, *recto.*)

דפתר כתאב אלביוע ואלאשריה[66] דפתר
תפסיר אלה תולדות נוח דפתר ארבעה
אפראק מן מסכת שבת[67] כתאב אלשבועות
כתאב אלשופעה להייא ושאילות ללחנן[68]
כראס תפסיר משלי כראס פרק מן ספרים
כראס מגלה דפתר שטרות כראס מסכת
יום טוב דפתר האזינו דפתר הלכת
שחיטה דפתר טריפות דפתר עבודה
זרה[69] דפתר תשובות רזמה כראיס

a. Lire כתאב.

10 ז כראריס אלרד עלי אלקראיין כראריס
אלפאט טהרות כראריס שימות[70] כראריס
משלי קראן אלפאט[71] כראריס שימות
יד כראס ואיצא כראריס שימות
ח כראריס[72] אלפאט אלמשנה כראס אלפאט
15 זרעים

(*Verso.*)

ואלפאט שבת כראס מגלה תלמוד[73] כראריס
מדרשות דרג עיבור גזו פסחים ויום
טוב[74] כראריס מן עיבור כראס
פיה נסך אלשרע כראריס מן גטים
5 ונזיקים[75] דפתר תשובות לעמרם בן ששנה
דפתר מסאיל רזמה כראריס[76]
דפתר תשובות אבן שאפול דפתר
מדרש[77] כראס גואב מסאיל ראס
אלמתיבה אבן מאיר דפתר רד עלי
10 אלמתחאמל[78] דפתר כתאב מגאורת
לר שמואל דפתר כתאב אלשרוט ואלקניין
ואלכלוב[79] דפתר תפסיר ויהי בשלח
גזו פיה מן אלעיבור דפתר אגדה אלה
שמות[80]

1. Livre contenant un commentaire ou une traduction ou de la Sidra *Vayécè* (Gen., XXVIII, 10-XXXII, 3) ou de la seconde moitié de la Genèse (XXVIII, 10-fin). L'auteur n'est pas mentionné.

2. Un Siddour.

3. Livre contenant les sections *Naschim* et *Nezikin*, probablement le texte de la Michna seul, et en plus les *Halachot Keçoubot* attribuées à Yehoudaï gaon (imprimées par Horowitz, תורתן של ראשונים; cf. Müller, *Maftèah,* 32-33).

4. Livre contenant les Prophètes au complet.

5. Livre de *Scheèltot* de Rab. Ahaï.

6. Six livres contenant les traités *Baba Mecia*, *Horayot*, *Meguilla* (remarquer cet ordre), *Bekhorot* et *Erakhin*.

7. Trois autres livres contenant respectivement *B. B.*, *Sanh.* et *Makkot*, *Aboda Zara*, *B. Kamma*, *Schebouot* et *Horayot*.

8. Un volume contenant par fragments le traité de *Sabbat*, un autre, contenant, aussi par fragments, *Nidda*, un troisième, non relié, *Rosch Haschana* et *Yoma*.

9. Des copies contenant respectivement *Sabbat*, *Menahot*, *Bèça*, *R. H.*, *Soukka* et *Taanit*. Une autre, en cinq parties consistant en folios détachés

(נתר, cf. מנתור dans *J. Q. R.*, XV, 11, n° 13) contenant toute la section *Nezikin*.

10. Un volume contenant des parties de *Schekalim*, un autre, non relié, *Berakhot*, un troisième, également non relié, *Nedarim*, *Nazir* et *Guittin*.

11. La *Mekhilta* sur les Nombres, en partie, mentionnée également dans une autre liste de livres (*J. Q. R.*, XIII, 53, n° 16, cf., p. 325).

12. Copie du Targoum en quinze cahiers de papier. Quel est le sens de נפץ? *Nfs* signifie, en arabe, « secouer un arbre ou un vêtement. » Peut-être le sens est-il ici « feuillets lâches, détachés ».

13. Deux livres contenant la traduction ou le commentaire, respectivement, de Genèse et de Job. Les auteurs ne sont pas mentionnés.

14. Seize fragments d'homélies aggadiques (אפתתחאת = פתיחתות) sur les Sidrot hebdomadaires (פראריש = פרשיות), v. *Revue*, XL, 55, n. 2.

15. Cahiers de papier et de fin parchemin contenant des consultations (gaoniques ?). Quelle est la signification de וכאגר, l. 5 ? Il y avait aussi un volume de consultations et dix-neuf parties de אכראראת, mot qui n'est pas clair pour moi. Lire, peut-être, אכראזאת = הכרזות, mentionné trois fois dans une liste de livres (*Revue*, XXXIX, 200, n°s 16, 48 et 49). Bacher (*Ibid*, p. 208, et XL, p. 55, n. 2) explique le mot par « sermons ». Mais il peut aussi signifier « déclarations » émanant du Beth-Din.

16. Une introduction au Talmud (par le gaon Samuel b. Hofni, v. Harkavy, *Studien u. Mitteilungen*, III, 4) et un ouvrage traitant des lois de l'intermédiaire, probablement du même gaon, car, dans une liste de ses ouvrages, nous voyons mentionné un כתב אלואכלה (*J. Q. R.*, XIV, 311).

17. Les histoires d'Al-Mahri (?). Cet ouvrage m'est inconnu. Au lieu de אלמהרי, lire peut-être אלמהדי, Al-Mahdi.

18. Traduction d'un ouvrage de Honein b. Isaac (v. Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen, s. v.*).

19. Encore des consultations (gaoniques ?).

20. Ouvrage traitant des différences entre les écoles de Soura et de Poumbadita (= Anbâr, v. *J. Q. R.*, XVII, 756, n. 3). Il s'agit probablement ici des différences massorétiques entre les deux écoles (v. *J. Q. R.*, *N. S.*, VIII, 352-3).

21. Un traité sur les lettres Ẓâ et Ḍâd, évidemment un ouvrage grammatical émanant probablement de l'école massorétique de Tibériade. Cf. Dukes, קונטרס המסרת, p. 73, où sont donnés des extraits d'un commentaire sur le *Séfer Yecira*, attribué à Jacob b. Nissim de Kairouan (v. Poznanski, אנשי קירואן, n° 17), et où nous entendons parler du fameux médecin Isaac Israeli de Kairouan : והיה רבנא יצחק בן רבנא שלמה ז"ל אומר כי יש בלשון העבריים אצל הטבריים הטא והצאד... והיה קורא ויטע אהלי אפטנו (Dan., xi, 45) והיה מיסד הטא בלשונו והיא בכתב דלת והיה קורא ויצרכו את לשונם (Jér., ix, 2) והיה מיסד הצאד בלשונו והוא בכתב דלת וכל זה למה מפני שהיה בקי בקריאת בני טבריה.

A la p. 9, Dukes donne un extrait d'un autre ms. où le texte est quelque peu différent : והיה חכם אחר (l. אחד) מזקינינו שמו יצחק בן שלמה אומר בלשון הקדש אצל הטברניים כי הטית והצדי כלומר שהיה קורא ויטע אהלי אפדנו והיה מקים התיו והיא כתובה טיח (lire טית) והיה קורא ויצרכו את לשונם והיה קורא צדי בנקודה מלעיל (c'est-à-dire l'arabe Ẓâ) והיא כתובה דלת. D'après le premier texte, les gens de Tibériade prononçaient le *Dalet* hébreu quelquefois comme l'arabe Ẓâ et quelquefois comme le Ḍâd. Le second texte est moins clair. Il semble affirmer que le mot ויטע dans Daniel, XI, 45 était prononcé avec un *Tav raphé* ; en réalité il veut indiquer que le *Têt* était prononcé comme l'arabe Ẓâ. Quoi qu'il en soit, le traité dont parle notre liste paraît s'être occupé de ces particularités de la prononciation de l'hébreu à Tibériade. Cf. en outre le *Commentaire de Saadya sur le Séfer Yecira*, éd. M. Lambert, partie française, p. 64.

22. Livre contenant la Baraïta, c'est-à-dire la *Tosefta*.

23. Ouvrage intitulé « Gouvernement de la maison », évidemment une traduction arabe d'une partie de l'Ethique d'Aristote. La doctrine aristotélicienne du gouvernement (תדביר, הנהגה) se divisait en trois parties : 1° Gouvernement de soi-même (הנהגת האדם את עצמו, éthique) ; 2° Gouvernement de la maison (הנהגת הבית) et 3° Gouvernement de l'Etat (הנהגת המדינה, politique), cf. Steinschneider, *l. c.*, p. 209.

24. Traduction ou commentaire du troisième chapitre de *Baba Batra*.

25. Midrasch sur le Pentateuque.

26. Livre contenant *Aboda Zara* et quatre chapitres de *Schabbat ;* cahier contenant des lois rituelles ; liasses de lettres.

27. Quatre chapitres de *Yebamot* (v. n° 48) ; plusieurs liasses de lettres ; un volume contenant des « noms », ou bien des listes de noms avec des articles ayant trait à la charité ou aux affaires de la communauté (on trouve de ces listes dans la Gueniza) ou des noms divins, probablement de caractère cabbalistique.

28. Une partie de la traduction ou du commentaire de Kohélet.

29. Livre contenant un ample (? אלכב' = אלכביר) commentaire. Peut-être faut-il lire אלרב' = אלרבות, c'est-à-dire *Midrasch Rabba*.

30. Traité du célèbre philosophe arabe Yakoub b. Ishak al-Kindi (première moitié du IXe siècle, v. Steinschneider, *l. c.*, § 351, p. 562, suiv.).

31. Cahier contenant la Massora sur le Targoum (cf. Berliner, *Die Massorah zum Targum Onkelos*, 1877).

32. Calendrier. Cf. la liste de livres de *Revue*, XXXIX, p. 200, n° 20, וגזר פיה אלעיבור, que Bacher identifie avec l'ouvrage de Saadya sur le calendrier. Mais ici on lit Ibbour sans l'article.

33. Exemplaire des *Halachot Guedolot* (cf., note 62) et poème alphabétique de condoléances.

34. Partie d'extraits du Talmud.

35. Trois livres contenant un commentaire sur Meguilla (le livre d'Esther ou bien le traité talmudique), indiqués respectivement par les

mots ואמרו, אשרי et תפלה. Il est difficile de dire ce que signifient dans l'espèce ces termes. (V. aussi note 44.)

36. Un exemplaire de *Pesahim ;* le commentaire d'Ibn Sarjado sur la deuxième moitié du Deutéronome (XVI, 18 ; v. supra p. 167) ; le *Kitâb al-Azhâr* de Saadya (v. *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, p. 427) ; un commentaire sur Nombres, XVI, 1-XXII, 1, XXX, 2-XXXII, 42. L'auteur n'est pas mentionné.

37. Un livre non relié (pour מגרד, cf. Bacher, *Revue,* XXXIX, 201) et des consultations (gaoniques) à des correspondants de Sejelmessa (Maroc ; v. sur cette communauté *J. Q. R.*, *N. S.*, VII, 485).

38. Le « *Viaticum* » de Gezzar (V. Steinschneider, *l. c.*, p. 703 suiv.) cf. note 49.

39. Le traité de Samuel b. Hofni sur la loi rabbinique du témoignage (cf. le fihrist dans *J. Q. R.*, XIV, 311).

40. Exemplaire de l'ouvrage massorétique bien connu *Okhla we-Okhla* (éd. par Frensdorff).

41. Explication par Saadya des 70 *apax* de la Bible (v. Steinschneider, *Arab. Liter.*, p. 60, n° 20).

42. *Seder Olam* avec commentaires.

43. Exemplaire d'*Eroubin* ; exemplaire du Livre des Rois ; traduction du Pentateuque avec commentaire (cf. n. 64) ; volume renfermant la première moitié des petits Prophètes (v. n. 51). Le dernier mot : *Tafsîr* se rapporte à un ouvrage mentionné à la page suivante du ms., laquelle manque. Mais ce peut être aussi la réplique du mot qui commence le feuillet suivant.

44. Commentaire ou traduction de Daniel ; volume contenant une traduction ou un commentaire de *Meguilla* (Esther ou le traité talmudique?), désigné par le mot כאיל qui est obscur pour moi (cf. n. 35).

45. Un grand (?) livre contenant un ouvrage.

46. Question que B. 'Ata, c'est-à-dire Ibrahim b. 'Ata, Naguid de Kairouan (v. *J. Q. R.*, *N. S.*, IX, 163 ; XI, 415, 429 suiv.) avait envoyée à un gaon et lettres de Samuel b. Hofni.

47. Livre sur les règles de l'hospitalité. Je ne puis identifier cet ouvrage. Lire peut-être : אלאדוה, maladies ; ce serait un ouvrage de médecine.

48. Deux livres contenant respectivement cinq et sept chapitres de *Yebamot*. Yebamot a en tout seize chapitres. Or il a été question *suprâ* (n. 27) d'un volume contenant quatre chapitres du même traité. Ces trois livres formeraient donc ensemble le traité complet.

49. La première partie du *Viaticum* (v. n. 38).

50. Livre contenant trois ouvrages (ארבעה est évidemment une erreur pour שלשה), à savoir sur les lois du témoignage, les contrats et les gages, probablement de Saadya (pour les deux derniers, v. Steinschneider, *l. c.*, p. 49, nos 5 et 6). Mais un ouvrage sur les règles du témoignage par Samuel b. Hofni est mentionné au commencement d'un fihrist de ses ouvrages (*J. Q. R.*, XIV, 311).

51. Traduction ou commentaire de la deuxième moitié des petits Prophètes (v. n. 43).

52. Traduction ou commentaire du Cantique. Un livre des premiers Prophètes, appelé ici קדמוניות ; un livre d'Isaïe avec traduction ou commentaire.

53. Une question juridique (à un gaon ?) par 'Ali le Haber.

54. L'histoire d'Alexandre le Grand, le Roman d'Alexandre bien connu (v. Steinschneider, *Hebr. Uebersetzungen*, § 540).

55. Un ouvrage sur la Massora ; traduction ou commentaire de la deuxième partie de l'Exode (XVIII, 1-fin) ; un recueil de « mots », c'est-à-dire un vocabulaire ; des lettres d'écoles (אלמתא־ב = מתיבתות); des introductions aggadiques aux Sidrot hebdomadaires (v. n. 14) ; un calendrier ; des documents ; vocabulaire sur *Zeraïm* ; recueils de consultations.

56. Recueil de משמרות indiquant probablement les morceaux liturgiques à réciter le matin en conformité avec l'organisation des « gardes » de l'époque du Temple. Dans le *Seder R. Amram,* I, 16 *a*-17 *b*, on les appelle מעמדות (סליק פירקא סדר מעמדות זה המנהג הנכון לנהג היחידים אנשי מעשה והציבור אין נוהגין כן שלא יתבטלו איש ממלאכתו אשר המה עושים ומקצרין).

57. L'*Emounot ve-Dèot* de Saadya.

58. Digeste des Prophètes et Hagiographes.

59. Ouvrage de Samuel b. Hofni sur les lois du divorce (v. Harkavy, *Studien u. Mitteilungen*, III, 6, en haut, et p. 35, n. 92).

60. Six chapitres d'*Eroubin* ; un vocabulaire des Prophètes ; un volume contenant *Meguillat Taanit.*

61. Il y a un blanc dans le ms. après תפסיר. Le scribe avait probablement l'intention d'insérer plus tard le nom de l'ouvrage, mais a négligé de le faire.

62. Vocabulaire des *Halakhot Guedolot* (ouvrage mentionné *suprà* n. 33).

63. Ouvrage sur la menstruation (Nidda), les peines et les lois. Un כתאב אלשראיע est cité comme l'œuvre de Samuel b. Hofni (v. Harkavy, *l. c.*, p. 5). Ailleurs il est question d'un traité de Saadya appelé גמע אלשראיע (v. *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, 425, 428).

64. Traduction ou commentaire d'Ezéchiel ; commentaire sur le Pentateuque (v. aussi n. 43) ; traduction ou commentaire sur Lévit. XVI-XX.

65. Consultations de Haï Gaon rédigées pour Nissim (b. Jacob de Kairouan).

66. Traité sur les règles d'achat et de vente (מקח וממכר), probablement de Haï. Il existe une traduction hébraïque de cet ouvrage due à Isaac b. Reouben de Barcelone (v. Steinschneider. *Arab. Literatur*, p. 99, nº 1).

67. Traduction ou commentaire de Gen. VI, 9-XI, 32 ; volume renfermant quatre chapitres de Sabbat (v. aussi n. 26).

68. Ouvrage de Haï sur la législation du serment et sur l'adjonction de

biens immobiliers (מצרנות ; v. Steinschneider, *l. c.*, p. 99, nº 2, et 100, nº 3). Un כתאב אלשופעה de Samuel b. Hofni est mentionné aussi dans le fihrist de ses ouvrages (*J. Q. R.*, XIV, 311). Le second article de notre liste, ce sont les consultations envoyées à Elhanan (très probablement b. Schemarya de Fostat). Le scribe s'est trompé en prenant les deux premières lettres du nom d'Elhanan pour l'article arabe, de là l'orthographe ללחנן.

69. Traduction ou commentaire des Proverbes ; un chapitre du traité *Sopherim* ; livre d'Esther ; livre de documents du Bet-Din ; le traité *Bèça*; le cantique de Moïse (Deut., XXXII, 1-43), écrit probablement sur deux colonnes ; volumes contenant les lois de Schehita et Terèfa ; exemplaire d'*Aboda Zara*.

70. Un volume de Consultations ; une liasse de cahiers dont sept contenant la réfutation des Caraïtes par Saadya (v. Poznanski, *J. Q. R.*, X, 240 suiv.) ; d'autres contenaient un vocabulaire de *Taharot* et des « Noms » (v. n. 27).

71. Texte des Proverbes avec vocabulaire.

72. Quatorze cahiers de « Noms » et encore huit autres du même genre.

73. Vocabulaire de la Michna de *Zeraïm* et de *Sabbat ;* copie du traité *Meguilla*.

74. Recueils de Midrachim ; un calendrier (v. n. 32) ; copie de *Pesahim* et *Bèça*.

75. Feuillets concernant le calendrier ; copie de la loi (laquelle ?) ; recueils contenant *Guittin* et *Nezikin* (probablement le texte de la Michna).

76. Consultations du Gaon Amram de Soura ; volume de questions ; liasse de cahiers.

77. Consultation de Ibn שאפול ; les trois dernières lettres sont écrites au-dessus des lettres תוק. Ce savant m'est inconnu ; un volume renfermant un Midrasch.

78. Réponse à des questions émanant du Gaon ben Méir, peut-être de Saadya, et s'occupant de la fameuse querelle sur la fixation du calendrier de 920-21 ; l'article suivant, réfutation d'un contradicteur, est évidemment de Saadya (v. Poznanski, *l. c.*, p. 254 suiv.).

79. L'ouvrage de Samuel b. Hofni sur les lois de voisinage (שכנים, voir aussi le fihrist dans *J. Q. R.*, XIV, 311) ; un volume contenant des traités sur la législation des contrats, acquisitions, et sur les graisses, probablement aussi de ce Gaon, car les deux premiers sont mentionnés dans le fihrist (כתאב אחכאם אלשרוט, כתאב אחכאם אלקנין).

80. Traduction ou commentaire d'Ex., XIII, 17-XVII, 16 ; un cahier où il est traité du calendrier et enfin un volume contenant un Midrasch sur l'Exode.

III

T.-S. 10 K 20[8] contient un feuillet de papier qui présente un inventaire de livres dont le début manque. Les signataires, Isaac b. Samuel, Abraham b. Schemaya le Haber (descendant de Schemaya Gaon) et Abraham b. Aaron le Haber vivaient à Fostat vers la fin du XI[e] siècle, où ils fonctionnaient comme Dayyanim (v. Bodl. 2875 4 c, daté de 1102 de l'ère vulg.).

Voici le texte de cette liste :

(*Recto.*) פרשת ואתחנן [1] כתאב חפץ כאמל [2] | שאלות [3] אלמדכל לשמואל בן חפני [4] | פי [a] סוכה שאלות גמ' [b] מעילה | פי יבמות [5] מסכת נדה ג' כראריס | מן נדה פירוש ופירוש בבא | בתרא [6] פיל מכות כתאב אלהנדסה | לפט עבראני [7] מדרשות מגמעה | תעניות [8] כתאב אלרד עלי אלכוארג' [9] | גמ' בבא מציעא אלפאט סדר מועד [10] | ענינאנאת אלסנה ושרח איוב [11] | מדרש ללחכמים שאלות תפס' [c] | בראשית מדרש מגמע [12] מגלת | סתרים בעץ רסאיל אלכנדי [13] שאלות | אגדת איכה וכתאב אלאפלאך [14] תרי עשר | קראן [15] (*Verso.*) פי בבא בתרא כתאב אלשפעה | אלפאט אלמשנה מסאיל איצא | מסאיל [16] מדרש ויהיו חיי שרה | חזאנה כיפור שמואל קרא | שרח איוב דרשות [17] מסאיל | רבטה פיהא רקאע ומהמאת [18] | כראריס חזאנה אלכיפור | רבטה פיהא דפאתר [19] דפתר | פיה פהרסת אלתשובות ואלשאלות [20] | אבל רבתי כתאב מאסרה | תפסיר אלפאט כתאב טבי [21] | הגדה דרגה במסאיל [22] כרח | חזאנה [23] אדב אלקצא [24].

Signatures : [f] נבתוראא | יצחק בר שמואל נ"ע [d] | אברהם בר שמעיה הח' [e] | נין שמעיהו גאון נ"ע | אברהם ביל אהרן החבר רלת [g] [25].

(Marge de droite) חצל דפתר פיה גמלה מצנפאת ללגאונים | ודכר ענה בעץ מן חצל אנה יחזקאל | החבר.

(Haut de la marge) ווגדנא נצף כתובות עליהא צדקה הכהן | ופיל בבא בתרא לאבן אלסאלמי.

1. Il est probable qu'à la fin du feuillet manquant qui précédait le nôtre, on lisait le mot תפסיר ; il s'agit donc d'un commentaire ou d'une

a. = פירוש.
b. = גמרא.
c. = תפסיר.
d. = נוחו עדן.
e. = החבר.
f. = נפשו בטוב תלין וזרעו יירש ארץ (Ps. xxv, 13).
g. = רוח יי תניחנו.

traduction de Deut., III, 23-VII, 11. Dans le cas d'un commentaire, l'auteur en était probablement Samuel b. Hofni (voir *supra*, p. 168).

2. L'ouvrage complet de Hefeç (b. Yaçliah), c'est-à-dire son *Sefer ha Miçvot* (dont une bonne part a été éditée par le Dr B. Halper).

3. Consultations.

4. Introduction au Talmud de Samuel b. Hofni (v. plus haut, p. 173, n. 16).

5. Commentaire sur *Soucca*, probablement de Rachi ; consultations ; copie de *Meila* ; commentaire sur *Yebamot*.

6. Le traité de *Nidda* et trois recueils contenant un commentaire sur ce traité ainsi que sur *Baba Batra*.

7. Un commentaire sur *Makkot* ; un ouvrage d'astronomie ; un vocabulaire hébreu.

8. Midrachim ; mélange de textes se rapportant aux jours de jeûnes, probablement de caractère liturgique. Peut-être s'agit-il de la *Megillat Taanit*.

9. Ouvrage de polémique contre les hérétiques, sans aucun doute les Caraïtes, peut-être de Saadya (v. *supra*, p. 177, n. 70 et n. 78).

10. Le traité *Baba Mecia* et un vocabulaire du *Séder Moed*.

11. ענינאנאת = ענינים, probablement un Siddour pour toute l'année ; un commentaire sur Job.

12. מדרש לחכמים est peut-être un autre titre du VIe chap. d'*Abot*, connu sous celui de Baraïta de קנין תורה et débutant par שנו חכמים ; des Consultations ; traduction ou commentaire de Genèse ; Midrasch désigné comme un « recueil », probablement du genre du *Yalkout*, sans qu'il soit indiqué s'il était en hébreu ou en arabe.

13. La *Meguillat Setarim* de R. Nissim à côté de traités d'Al-Kindi (cf. plus haut, p. 174, n. 30).

14. Consultations ; Midrasch sur les Lamentations ; Kitāb al-Aflāk, évidemment de caractère astronomique, est aussi mentionnée dans une autre liste de livres (*Saadyana*, p. 73, l. 15), mais on ne sait rien de plus sur son contenu (cf. Pozn., *Z. f. H. B.*, VII, p. 136, n. 22). Parmi les livres relatifs au lecteur Hillel b. Ali (*infra*, p. 182, n. 3), il y avait une copie du *Kitāb al-Aflāk*, qui porte subsidiairement le titre de אלכלאם עלי מן חדס אלֻלה (la lecture d'אלֻלה est incertaine), la signification en reste obscure pour moi.

15. Texte des petits Prophètes.

16. Commentaire sur *Baba Batra* ; traité sur la législation de l'acquisition des biens immobiliers, de Haï ou de Samuel b. Hofni (v. supra, p. 176, n. 68) ; vocabulaire de la Michna ; Consultations et encore des Consultations.

17. Midrasch (peut-être *Rabba*) sur Genèse XXIII, 1-XXV, 18 ; liturgie de Kippour ; texte de Samuel ; commentaire sur Job et sermons (peut-être le commentaire affectait-il la forme de sermons).

18. Consultations auxquelles étaient attachés des feuillets de papier et des notes sur d'importantes matières commerciales (?)

19. Recueils contenant la liturgie de Kippour, où étaient rattachés certains ouvrages.

20. Volume renfermant un index des Consultations des Gueonim. On peut trouver de ces index dans le *Kohelet Schelomo*, de Wertheimer et dans les *Geonica*, de Ginzberg (II, p. 56 suiv.).

21. Exemplaire de *Semahot Rabbati ;* ouvrage massorétique ; traduction de mots, c'est-à-dire glossaire d'un ouvrage médical (? טבי). Peut-être s'agit-il du Livre de Tobit dans la version araméenne [1]. Il fallait donc un glossaire arabe pour les Juifs parlant arabe.

22. Midrasch enveloppé dans des Consultations.

23. Commentaire liturgique.

24. Mentionné aussi *Revue*, XL, p. 56, l. 21. Son caractère n'apparaît pas clairement.

25. Evidemment ces trois signataires, les Dayyanim de Fostat (supra, p. 178) ont vérifié un inventaire de livres laissés par quelque personne. Dans la marge, — ceci ajouté sûrement après coup, — nous lisons qu'on avait apporté un volume contenant un certain nombre d'œuvres dues aux Gaonim. La personne qui avait cherché le volume assurait qu'il appartenait à Ezéchiel le Haber (probablement identique avec Ezéchiel Ha-Kohen b. Ali) [2]. Il est ajouté que parmi les livres se trouvait une partie de *Ketoubot* marqué du nom de Çedaka ha-Kohen et qu'un commentaire sur *Baba Bathra* appartenait à un certain Ibn al-Salimi.

IV

La liste suivante (T.-S. 10 K 20[7], in-f° papier, écriture carrée, verso blanc), contient vingt-sept articles :

(*Recto.*) א׳ תפתר לטיף פיה עשר מסאיל לרבנו שמואל ז״ל | רד עלי
אלקראיין : ב׳ מסכת יומא : ג׳ פירוש | מגלה : ד׳ מדרש שיר השירים
ורות וקהלת : | ה׳ מסכת יום טוב : ו׳ מדרש משלשים | ושלש האגדה
נדרשת : ז׳ ויקרא רבה רק כראריס | מחבוכה [3] : ח׳ מסכת סנהדרין ומכות
גמר [4] : ט׳ | מסכת ראש השנה : י׳ כתאב אלאעתבאר וכתאב | אלרד עלי

1. Une version araméenne a été publiée par Neubauer, *The Book of Tobit, a Chaldee Text*, Oxford, 1878.

2. Cf. Bodl. 2874[4] *b*, où il signe comme témoin concurremment avec notre Isaac b. Samuel ; v. de plus Bodl. 2875[26] (daté de 1095) et 2877[2], où il est cosignataire avec Abraham b. Schemaya le Haber, qui signe aussi notre liste de livres.

3. Mince parchemin solidement fixé.

4. = גמרא, c'est-à-dire le texte du Babli et pareillement aux n°s 15 et 18, tandis que, dans les autres articles où il n'y a pas cette indication, il s'agit seulement du texte de la Michna.

מתחמאל : יא פיר[1] בבא בתרא ומכילתא | דוישלחו : יב אלגזו אלאול מן פיר עירובין לרבנו | נסים זל : יג מדרש ילמדנו : יד פיר בבא קמא : | טו מגלה ותענית גמר : יו נדרים ונזירות וקידושין : | יז פיר קידושין : יח מסכת כתובות ונדה גמר | יט כתאב אלאזהאר מן ויקרא : כב פיר משקין : | כג תפסיר ואלה המשפטים אלי אכר אלספר במעאני לרבנו סעדיה זל : כד תפסיר ויהי בשלח ווישמע | יתרו במעאני לרבנו סעדיה זל פי כראריס : כה | כתאב אלכדר תאליף רבנו שמואל גאון זל : כו אלאלף מן | אלחאוי לרבנו האיי זל ואגדתא דאחשורש ומן אלאפסאקאת | מדרש : כז תפסיר קהלת לבן גיאת זל :

N° 1. Un beau volume contenant dix Consultations de Samuel b. Hofni consacrées à la réfutation des Caraïtes. Cette œuvre est tout à fait inconnue.

N° 6. La célèbre Baraïta sur les trente-deux règles d'herméneutique aggadique, attribuée à R. Eliézer, fils de R. Yosé le Galiléen (sur la question de savoir quel en est l'auteur, voir Bardowicz, *Die Abfassungszeit der Baraïta der 32 Normen,* 1913, et contre lui Aptowitzer, *Schwarz Festschrift*, 121-32). Le nombre 33 donné ici ainsi que dans le *Midrasch Haggadol* et le *Midrasch Hahéfeç* est dû à la subdivision en deux de la vingt-neuvième règle (v. Strack, *Einleitung in Talmud u. Midraš* [5], 101, en haut). Soit dit en passant, nous avons ici aussi la lecture האגדה נדרשת et non התורה נד', lecture tardive dont Krauss voudrait inférer (*Schwarz Festschrift*, p. 572) que ces règles étaient regardées comme obligatoires pour la Halakha.

N° 10. Les deux ouvrages sont de Saadya. Sur le second, v. Poznanski, *J.Q.R.*, X, 254 suiv. A l'égard du premier, Steinschneider (*Arab. Liter.*, n. 68, n. 45) avait contesté que ce fût un titre de livre. Mais ici nous le trouvons expressément mentionné comme tel. Il semble avoir été une partie du *Sefer Haggalouï.*

N° 11. La Mekhilta de וישלחו est notre *Sifré* sur les Nombres, qui commence avec Nombr., v, 2 (sur le titre וישלחו, par quoi est désigné l'ouvrage, par exemple par l'Aroukh, v. Zunz, *Gottesd. Vorträge* [2], 50-51).

N° 19. Le *Kitab al-Azhâr* de Saadya sur le Lévitique (v. *J.Q.R.*, *N.S.*, XI, 427).

N°s 23-24. Traduction et Commentaire par Saadya d'Exode XIII, 17-fin.

N° 25. Ouvrage sur l'impureté (? טומאה) de Samuel b. Hofni, peut-être identique à l'ouvrage mentionné dans la liste datée de 1174 de l'ère vulgaire (*Z.f.H.B.*, VII, 182, l. 5) [וכתאב פי אל]טמאות תאליף שמואל הכהן גאון ; v. Pozn., *ibid.*, p. 183.

N° 26. La lettre Alef du Dictionnaire de Haï (v. Steinschn., *l. c.*, p. 100, n. 7) ; un Midrasch sur Esther et un autre sur les Pesiktot (פסיקתות = פסאקאת).

N° 27. Traduction de Kohélet par Ibn Gayyât (v. supra, p. 168).

1. = פירוש, probablement le Commentaire de Raschi et de même aux n°s 3, 14, 17 et 22, *Maschkin* = *Moed katan.*

V

T.-S. 10 K 26[6] (in-f° papier, écriture carrée, verso blanc) énumère les livres en la possession d'un Hazzan Hillel b. Ali, qui florissait à Fostat dans la seconde moitié du XIe siècle (v. Bodl. 2873[38] où on le trouve comme signataire d'une Ketouba datée de 1067 à Fostat; cf. Bodl. 2878[64-65] et 2845[1]).

(*Recto.*) פי הדא אלגזו תפסיר אלעשר דברות | ופטירת משה ושרח ברוך שאמר | וגמיע אלמזאמר וישתבח[1] ואיצא תפס | אליוצר ושמע ואמת ושמנה עשרה ובא לציון | וצלוה מנחה וצלוה מעריב | ותפסיר עלינו לשבח[2] : | וכתאב אלאפלאך עלי מן חדס אלֻלה[3] | תפסיר ויאמרו הלכה נאמר ב...
הרק אך במשה וג'[4] | תפס ואשה אשר ישכב איש אותה ורחצו וג'[5] | כת' אלתאריך[6] : תפסיר שמונה עשרה | מק[אל] לאבו כתיר[7] : תפסיר אלצלאתין ללפיומי | תפילה מעומד[8] : | פצל מן כתאב אלמואריתּ | אעץ מכאתבאת אלפיומי זל'[9] | אבות כאמלה[10] : | להלל החזן ביר עלי זל.

1. Le premier volume contenait une traduction des dix commandements, un récit midrachique de la mort de Moïse et aussi un commentaire sur l'office du matin de ברוך שאמר à ישתבח, tous articles très utiles à un lecteur. Nous savons que les dix commandements furent récités journellement dans la synagogue palestinienne de Fostat pendant plusieurs siècles (v. mon *The Jews in Egypt and Palestine*, t. I, p. 223). Cf. *Saadyana*, p. 79, l. 13, où est mentionné le תפסיר עשרת הדברות ומעניהא. Le récit de la mort de Moïse se lisait probablement le 7 Adar, qui était célébré par le judaïsme égyptien, spécialement dans la synagogue de Damuh (דמוה, v. la relation dans la chronique de Sambari, *Med. Jew. Chronicles*, I, p. 120).

2. Un autre volume contenait une traduction du reste de l'office du matin et aussi de Minha et Maarib se terminant par Alénou.

3. Voir supra, p. 179, n. 14.

4. Traduction d'une Halakha (?) sur Nombr. XII, 2. Peut-être notre Hazzan s'en servait-il quand il mettait les gens en garde contre לשון הרע.

5. Traduction de Lév., XV, 18, et probablement aussi des versets suivants. On la récitait très probablement aux mariages pour instruire les nouveaux mariés des lois de Nidda.

6. Mentionné aussi dans *Saadyana. l. c.*, l. 15-16, v. sur cet ouvrage Bacher, *Monatsschrift*, LV, 253-4.

7. Commentaire sur l'*Amida* par un certain Abou Kathir.

8. *Siddour* de Saadya et copie de l'Amida.

9. Partie de l'ouvrage de Saadya sur l'héritage (v. Steinschn., *l. c.*, p. 48, n. 3) à côté d'autres œuvres de ce Gaon.

10. Une copie complète d'Abot.

VI

Un f° vélin (T.-S. 10 K 20 [4]) contient au *recto* un fragment des *Pirkè Hèkhalot*, tandis qu'au *verso* on trouve énumérés les ouvrages suivants :

סליחות לבן שטנאש [1] | ודרגֿ סליחות בכֿט אלקטמאני [2] ודניאל ומשלי [3] |
ומאסרה פי גֿזו כביר יד דרה' [4] | וחזאנה ויושע [5] ומדרש לֿתהלים [6].

Baltimore, 1921.

JACOB MANN.

1. Selihot de Joseph Ibn Abitour (sur l'origine du nom de שטנאש, voir à présent *J. Q. R., N. S.*, XI, 456, n. 19).
2. Recueil de Selihot de la main d'un certain אלקטמאני.
3. Exempl. de Daniel et des Proverbes.
4. La Massora dans un gros volume coûtant quatorze dirhems.
5. Liturgie sur Vayyôscha (Ex., XIV, 30 suiv.), probablement pour Sabbat Schira.
6. Enfin, un Midrasch sur les Psaumes.

UNE LISTE D'OUVRAGES CARAÏTES

Le manuscrit du British Museum Add. 22911 contient, d'après le Catalogue Margoliouth (vol. III, n° 1062), aux ff. 470 *a* - 473 *a*, une liste de vingt-sept ouvrages caraïtes en trois copies, dont deux, en écriture rabbinique, remonteraient probablement au XVIIe siècle [1], tandis que la troisième, d'une écriture large, a été copiée un peu plus tard. On va voir que la liste contient non pas vingt-sept, mais vingt-huit ouvrages. M. Jacob Mann a eu la bonté de me copier le premier texte, que je publie ci-après :

COL. I.

ג׳ ספרים לרב אהרן בר׳ אליאו נ״ע

1 ספר פירוש על התורה הנקרא כתר תורה

2 ספר ביאור על המצות נקרא גן עדן

3 ספר עץ החיים על אלהות על דרך מורה הנבוכים

4 ספר המבחר לרב אהרן בר׳ יוסף נ״ע באור על התורה

5 ספר פירוש על נביאים ראשונים ועל ישעיה ועל תהלים לרב אהרן בר יוסף

6 ספר אדרת אליאו ביאור על המצות של רבינו אליאו בשייצי נ״ע דפוס

7 ספר לרבנו יפת הלוי ביאור על התור[ה]

8 ספר לבנו נקרא רבנו לוי הלוי ביאור על המצות

9 ספר הדינים בקיצור לרבנו בנימן האונדי ז״ל

10 ספר לרבנו כלב נקרא עשרה

1. Nous verrons plus bas qu'elles sont du XVIIIe siècle.

מאמרות והוא פירוש על אשרי תמימי
דרך וחלוקת הקראים עם הרבנים ועניינים
רבים יקרי המעלה ורב התועלת נחמד 20
מאד
עוד [11] ספר לו זל נקרא אגרת סתשגן
כתב הדת והוא על מנהגי בני מקרא
על קריאת התורה ועל עניני התפלות
ועל הברכות ושאר ענינים רבים 25
[12] ספר לרבנו יוסף הרואה נקרא צידוק
הדין
עוד [13] ספר לו זל נקרא ספר נעימות
עוד [14] ספר לו זל נקרא מחכימת פתי
עוד [15] ספר לו זל נקרא מרפא לעצם 30
[16] ספר על עשרת הדברים של רבנו ניסי
בן נח
[17] ספר אשכול הכופר לרבנו יאודה
האבל גדול מאד ביאור על כל
מצות התורה ועל כל הפרשיות שיש 35

COL. II.

[18] ספר בעל העושר לרבנו יעקב בן רא[ובן]
זל פירוש על כל התורה על הכל ספרים
[19] ספר יסוד מקרא פירוש על התורה
לרבנו אברהם תשבי זל
[20] ספר תהלות ה לרבנו בשייצי בללהל? 5
[21] ספר משיבת נפש לרבנו ישועה זל
עוד [22] ספר לו נקרא ספר הישר על
הערות
[23] ספר לרבנו שלמה הנשיא על הערות
[24] ספר לרבנו סהל בן מצליח הכהן זל 10
[25] ספר לאבו יעקב שאלות ותשובות
[26] ספר מצות לקדמונינו זל
[27] ספר מעלום שמואל על המצות
[28] ספר לרבנו טוביא המעתיק על המצ[ות].

Examinons maintenant les ouvrages mentionnés dans cette liste :

1-3. — Les trois ouvrages d'Aron b. Elia, le *Kéter Tora*, commentaire du Pentateuque, composé en 1362, le *Gan Eden*, livre de

préceptes, composé en 1354, et le *Eç Hayyim*, traité théologique, composé en 1346, ont été tous imprimés. Le premier a été publié à Eupatoria en 1866-67; le second dans la même ville en 1864 (édition avec titre, 1866); le troisième, enfin, l'a été deux fois : à Leipzig en 1841 et — avec le commentaire *Or ha-Hayyim* de Simha Isaac Loutzki, — à Eupatoria en 1847.

4-5. — C'est en partie le cas aussi des deux ouvrages d'Aron b. Joseph. Le *Séfer ha-Mibhar*, commentaire du Pentateuque, composé en 1294, a paru, avec le supercommentaire *Tirath Késef* de Joseph Salomon Loutzki, à Eupatoria en 1835 (voir *Z.f.H.B.*, XXI, 77); le Commentaire des Premiers Prophètes et d'Isaïe (jusqu'à lix, 3) a paru, sous le titre *Mibhar Yecharim*, dans la même ville en 1835 ou 1836 (*ibid.*, p. 79). Le Commentaire des Psaumes se trouve en manuscrit, mais incomplet, à Leyde, n° 4.46 (extraits dans le n° 73 F.) [1].

6. — Le Livre des préceptes d'Elie Bachiatchi, *Addéreth Eliahou*, était déjà imprimé à l'époque où notre liste a été dressée. Il s'agit de l'édition princeps, assez rare, de Constantinople, 1530-31 (voir *Z.f.H.B.*, *l. c.*, 35). Par la suite, l'ouvrage a été imprimé deux fois : à Eupatoria en 1834 et à Odessa en 1870.

7. — Les Commentaires de Yéfet b. Ali Halévi, écrits en arabe, ont été partiellement traduits et remaniés en hébreu. Un remaniement portant sur l'Exode et le Lévitique, composé à Byzance en 1088, existe en manuscrit à Leyde (n° 3) et à Pétrograd (n° 588) [2]. Ici nous voyons qu'il existait sur tout le Pentateuque [3]. Dans une lettre adressée au Caire en 1573, Elia Marouli de Constantinople écrit (Pinsker, *Likkouté Kadmoniyoth*, p. 187) : « Nous vous prions de nous faire savoir s'il y a chez vous une traduction hébraïque des ouvrages de notre maître Yéfet Halévi sur la Genèse, les Nombres et le Deutéronome, car les deux autres, sur l'Exode et le Lévitique, existent chez nous traduits en hébreu. » On n'avait donc alors à Constantinople aussi, que l'Exode et le Lévitique ; plus tard on s'y procura tout le Pentateuque.

1. En outre, Aron b. Joseph a composé un commentaire de Job, qu'il cite dans celui de la Genèse, 44 *b*, mais dont on ne connaît aucun manuscrit.

2. Voir Steinschneider, *Uebersetzungen*, p. 941, et mon *The Karaïte Literary Opponents of Saadyah*, p. 65.

3. Notre liste ne contient, en effet, comme le dit formellement la note publiée à la fin de cet article, que des ouvrages en hébreu. — Ce commentaire a été, semble-t-il, oublié par Margoliouth, ce qui fait qu'il indique seulement 27 ouvrages et qu'il met un point d'interrogation au mot לבנו qui suit.

8. — Lévi b. Yéfet écrivit son Livre des Préceptes en 1007 et, comme nous le savons maintenant, également en arabe ; l'ouvrage se trouve dans la langue originale au Séminaire rabbinique de New-York (ms. Deinard 25) ; des parties en existent au Br. Mus. (nos 308[2], 309[2]). La traduction hébraïque, faite à Byzance, est en manuscrit à Pétrograd (Firkow. 613, Mus. As. 2[1]), à Eupatoria, n° 7 (v. Harkavy, *Stud. u. Mitteil.*, VIII, 132, n. 4), à la Bodléienne (n° 857) et à Varsovie (n° 72). Des fragments ont été édités par Schorr (*Kérem Hémed*, VIII, 56), Pinsker (*Lik. Kadm.*, 89-92) et Harkavy (*op. cit.*, 132-135).

9. — L'opuscule de Benjamin Nahawendi[1] sur le droit civil a paru à Eupatoria, vers 1836, sous le titre *Masseath Binyamin*. Ce titre se trouve pour la premirèe fois chez Simha Isaac Loutzki (v. *Z.f. H.B.*, *l. c.*, 79-80).

10-11. — Des deux ouvrages de Caleb Afendopolo, l'un, *Assara Maamaroth*, existe en manuscrit à Pétrograd (n° 743), à la Bodléienne (nos 2386[1] et 2392[2]), au Séminaire rabbinique de New-York (Cod. Deinard 15 ; voir le *Or Méir*, où D. indique le contenu des dix chapitres) et à Varsovie (n° 71), partiellement à Leyde (nos 30[5 et 6], 52[10] et 74). Quelques morceaux ont été édités (v. *Otzar Israël*, II, 173). — Le second ouvrage, terminé le 3 tébeth 5257, est en manuscrit à Pétrograd (Firk. 819 et Mus. As. 8), à Varsovie (n° 78), au Br. Mus. (n° 732) et dans la collection E.-N. Adler (n° 267). On en trouvera des extraits dans Gurland, *Guinzé*, III, 21-22.

12-15. — Des quatre ouvrages de Joseph ha-Roeh (al-Baçir), le premier, *Tziddouk ha-Din*, sur la théodicée et questions connexes, lui est également attribué par Simha Isaac Loutzki, *s. v.*, et par le contemporain de celui-ci, Elia b. Isaac (v. Neubauer, *Aus der Petersburger Bibliothek*, p. 119). Cette opinion est partagée par Pinsker (*L. K.*, p. 198), Fürst (*Gesch. des Karaeerthums*, II, 69) et Gottlober (*Bikkoreth*, 176), tandis que Steinschneider (*Uebersetz.* 457 — *Arab. Liter. d. Juden*, 281) admet que l'ouvrage n'a pas été composé par al-Baçir et a été écrit primitivement en hébreu. Des manuscrits s'en trouvent à Leyde (52[3]), à Paris (670[5]) et à Pétrograd (Firk. 679 et Mus. Asiat. 11 *f*). Les « Neïmoth » sont la traduction hébraïque du chef-d'œuvre théologique d'al-Baçir, le *Al-Mouhtawi*. Le traducteur est peut-être Tobia b. Moïse. L'ouvrage

1. L'orthographe הארונדי au lieu de נהאונדי se trouve déjà chez Aron b. Elia.

est en manuscrit à Leyde (41 [1]), à Paris (670 [1]) et à Pétrograd (Firk. 687). Kaufmann possédait l'original arabe (Cat. Weisz, n° 280), qui appartient maintenant au Musée de Budapest. Une copie moderne, faite en 1866 (probablement sur le ms. Kaufmann) est au Séminaire de New-York (Cod. Deinard 61). Une grande partie de l'original arabe, accompagné de la traduction hébraïque, a paru en ces dernières années dans des dissertations de doctorat présentées par des élèves du Séminaire rabbinique de Budapest. — *Mahkimath Péthi* est le titre de la traduction hébraïque, faite par Tobia, de l'Abrégé de l'ouvrage précédent de Joseph al-Baçir, intitulé dans l'original arabe *Kitâb at-tamyiz* ou *al-Mançouri*. La plus grande partie de l'original est en manuscrit au British Museum (n° 895), la traduction hébraïque à Leyde (n° 41 [3]), à Paris (n° 670 [2]), à la Bodléienne (n° 323 [5], incomplet, n° 2789 [8]), à Pétrograd (Firk. 688, 689 et Mus. Asiat. 11 [9]). — Enfin, pour ce qui est du *Marpé la-Etzem*, Simha Isaac Loutzki, *s. v.*, dit seulement que c'est un abrégé de théologie dont l'auteur anonyme était un Jérusalémite. L'auteur écrit, en effet, dans la Préface (voir Pinsker, 173) que Dieu l'a fait demeurer à Jérusalem, ajoutant modestement qu'il n'y est pas « parmi les petits, mais le plus petit des petits ». Pinsker et Fürst attribuent l'ouvrage, sans aucune raison, à Yechoua b. Yehouda. Nous voyons ici qu'on l'attribuait aussi à al-Baçir. Il s'en trouve des manuscrits à Paris (n° 670 [6]) et à Pétrograd (Firk, 686 et dans la collection Friedland d'après Cat. Rabinovitz 1886, n° 55 ; v. Steinschneider, *Uebersetz.*, p. 460).

16. — L'ouvrage de Nissi b. Noah sur le Décalogue est imprimé partiellement dans Pinsker, p. 37-41 (texte) et p. 2-13 (notes).

17. — Le *Echkol ha-Kofer*, l'ouvrage bien connu de Juda Hadassi (qui se donnait l'épithète de *hé-abêl*), a été imprimé à Eupatoria en 1836 (v. *Z.f.H.B.*, *l. c.*, p. 80).

18. — Du *Séfer ha-Ocher*, commentaire biblique de Jacob b. Ruben, les parties suivantes sont imprimées dans le recueil précité *Mibhar Yecharim* : Jérémie, Ezéchiel, les Petits Prophètes, enfin des Proverbes à la fin de la Bible. Il y en a des manuscrits complets à Leyde (n° 8) et à Paris (n° 191 [1]), partiels à la Bodléienne (n° 2548), au British Museum (n° 600 [7-8]), à Leyde (n° 12, 31 [1] et 73 G), à Pétrograd (n° 589), à Varsovie (n° 79) et ms. Fischl Hirsch (n° 59). L'ouvrage est un extrait d'autres commentaires caraïtes, principalement de Yéfet.

19. — Le *Yesod Mikra* d'Abraham b. Juda b. Abraham Tichbi (xve siècle) s'étend sur toute la Bible et se trouve en manuscrit à Leyde (n° 1). Notre liste ne mentionne que la partie portant sur le Pentateuque.

20. — Le *Tehilloth Adonaï* de Hillel b. Moïse Bachiatchi[1] contient, d'après Simha Isaac Loutzki, *s. v.*, un commentaire de la prière du soir des jours ouvrables. On n'en connaît pas de manuscrit. Si l'auteur est identique avec Hillel b. Moïse Bachiatchi qui a acheté à Elia b. Juda Tichbi le *Gan Eden* copié en 1580 pour Don Joseph Nassi (ms. Br. Mus. 601), il pourrait appartenir au début du xviie siècle.

21-22. — Le *Mechibath Nafech* est également attribué à Yechoua b. Yehouda par Elia Bachiatchi dans son *Addéreth* ; par Elia b. Baruch, copiste du ms. Firk. 690 ; par Simha Isaac, copiste du ms. de Paris 670[3] (de même dans *Or ha-Hayyim*, f° 96, et *Orah Tzaddikim*, s. v.), enfin, à ce qu'il semble, dans le ms. Pigit (v. *Hamélitz*, 1888, n° 243). Mais en réalité, l'ouvrage est de Tobia (voir *Otzar Israël*, V, 13*b*). Le contenu en est dogmatique et moral (v. aussi Steinschneider, *Uebersetz.*, p. 459). — Le *Séfer ha-Yachar*, sur les unions défendues, traduit de l'arabe par Jacob b. Simon, a été édité par Markon (Pétrograd, 1908 ; cf. Marx, dans *O.L.Z.*, XII, 411).

23. — L'ouvrage de Salomon le Prince, grandement loué par Ibn al-Hiti (*J. Q. R.*, IX, 434), était écrit en arabe (v. Harkavy, *Stud. u. Mitt.*, VIII, 79 et s., 170-172). Notre liste se rapporte à une traduction hébraïque. V. encore Steinschneider, *Arab. Liter. d. Juden*, § 52.

24. — Il est difficile de dire de quel ouvrage de *Sahl* il est question. Peut-être est-ce le traité polémique *Igguéreth ha-Tokhahath*, édité par Pinsker, p. 24-43.

25. — Les Questions et Réponses de Abou Jacob[2] existent en manuscrit à Leyde (n° 41[4]), à Paris (n° 670[4]), à Pétrograd (ms. Firk, 683-684 ; Tischendorf, 5 ; Mus. As. 11[d]), etc. Le contenu de ces questions théologiques et philosophiques est indiqué par P. Frankl, dans *M. G. W. J.*, 1872, 207 et s. Abou Jacob est la « kounya » de plusieurs écrivains caraïtes, Joseph b. Noah, Isaac

1. Le nom illisible בלהל doit cacher sans doute הלל. Les deux autres copies portent באָצִיראָנִי au lieu de בשייצר.

2. Le titre complet est : ששאל אבו יעקב המלמד (שאלות ותשובות) שאלות (הגורים) הגדול לחכמי ישראל ולחכמי האומות.

b. Bahloul, Karkasani, al-Baçir; c'est probablement ce dernier qui est l'auteur de nos Questions. Voir encore Steinschneider, *Uebers.*, 458.

26. — Il est difficile de deviner de quel Livre des Préceptes il s'agit.

27. — Ici, il s'agit du Livre des préceptes de Samuel b. Moïse al-Magribi, appelé aussi *Mouallim*[1] *Chemouel*, « Maître Samuel ». L'original arabe, terminé le 26 tammouz 1434 et intitulé *K. al-Mourchid*, est en manuscrit à Berlin (n° 201), au British Museum (n° 602 et partiellement dans les n°s 326[11] et 1108), ainsi que dans la collection E.-N. Adler (n° 245). Un certain nombre de parties en ont été publiées (voir *J. Q. R.*, XVI, 405 ; XVII, 594 ; XVIII, 561 ; XX, 631 ; *N. S.*, II, 445). Il a été traduit en hébreu par Samuel ha-Cohen b. Salomon Kanzi, de Damas. Cette traduction, achevée le 12 éloul 1722[2], existe en manuscrit à Petrograd et au Séminaire de New-York (voir *J. Q. R.*, *N. S.*, II, 536). Comme c'est certainement à la traduction hébraïque que se rapporte notre liste, nous avons ici un *terminus a quo* pour la date de celle-ci.

28. — On ne connaît pas de Livre de Préceptes composé par Tobia. Le fragment édité par Pinsker, p. 94-97, n'est pas tiré d'un Livre de Préceptes de Tobia, du *Yehi Meoroth* cité par Bachiatchi, comme le conjecturait l'éditeur, mais appartient à Hadassi, comme l'a reconnu Firkowitch (voir P. Frankl dans *M. G. W. J.*, XXXI, 77 ; *Ha-Chahar*, VII, 50).

Au f. 471 *a* se trouve une seconde copie de la liste ; puis vient, au f. 471 *b*, une Note qui nous renseigne sur le but de la liste et qui est ainsi conçue : « Note of what Heb. Books and Mss.[3] are at C.ple (Constantinople). I sent a copy to Dr. Cudworth, but I had no money nor order to buy them. » Ces livres caraïtes ont donc été offerts en vente. L'auteur de la note a envoyé une copie de la liste à son supérieur, mais il n'avait ni argent ni instructions pour les acheter. Peut-être quelqu'un sait-il qui était le Dr Cudworth ici nommé. Nous avons pu établir seulement que la liste remonte, selon toute vraisemblance, au XVIIIe siècle. La liste contenait des ouvrages caraïtes connus pour la plupart, mais elle

1. Souvent corrompu en *Ma'loum*.
2. Voir *Riv. Isr.*, IX, 117-118, et les références.
3. C'est-à-dire des ouvrages hébreux imprimés et manuscrits, mais la liste ne contient qu'un seul livre imprimé.

en renfermait aussi quelques-uns inconnus par ailleurs, tels le Commentaire du Pentateuque par Yéfet en hébreu (n° 7), le Livre des unions défendues par Salomon ha-Nassi, dans la même langue (n° 23), le Livre des Préceptes de Tobia (n° 28), ainsi que des ouvrages dont on ne connaît aucun manuscrit, comme le *Tehilloth Adonaï* de Hillel Bachiatchi (n° 20), ou dont les manuscrits sont très rares, comme le *Yesod Mikra* d'Abraham Tichbi (n° 19). Il est donc regrettable que la collection ne soit pas entrée dans une bibliothèque publique.

Varsovie.

SAMUEL POZNANSKI.

NOTES ET MÉLANGES

REMARQUES SUR LE YIDISCH ALSACIEN-LORRAIN[1]

Par ces remarques sur le « Yidisch alsacien-lorrain » de M. E. Weill, j'entends non seulement apporter quelques additions et rectifications au travail de l'auteur, mais indiquer combien ce travail m'a paru digne d'estime et de reconnaissance.

Le chiffre placé à côté des termes « yidisch » cités ci-après répond au chiffre du vocabulaire dressé par M. Weill, seuls les « mots, locutions et dictons » de la deuxième partie seront accompagnés du chiffre de la page.

Dans la transcription des mots yidisch d'origine hébraïque, il n'a pas été tenu compte d'un fait qui a son importance pour la prononciation *réelle*. Le Jüdischdeutsch abrège régulièrement la voyelle pleine de la dernière syllabe des mots hébreux et en fait cet *e* atone, muet, si fréquent en allemand dans les mots comme Frieden, Jäger, laufen, Rabe, etc. A mon avis, il eût mieux valu, puisque les mots yidisch d'origine allemande ont été transcrits selon la prononciation exacte, en user de même pour la transcription de l'hébreu. Ainsi, au lieu de Etzo, 'Halitzo, 'Hattos, 'Haussom, 'Hayuss, 'Heschbaun, Kanfauss, Korauw, Kowaud, Ra'hmonuss, Rischuss, Seli'hauss, Toroud, Yossaum, il fallait écrire plutôt Etze, 'Halitze, 'Hattes, 'Haussem, 'Hayess (de là le nom d'une famille de savants bien connus qui s'écrit *Chajes,* bien que l'origine en soit חַיּוּת, 'Hayuss), etc.

Le judéo-allemand de tous les dialectes appuie avec force sur la pénultième et, par suite, néglige la dernière syllabe, si bien que la voyelle en disparaît presque. Ce phénomène se produit

1. Voir *Revue*, t. LXX, 180 ; t. LXXI, 66 et 165 ; t. LXXII, 65.

même quand la pénultième est originairement une voyelle brève, par exemple dans חֲזִיר 240, qui, en yidisch, se prononce *'Ha'zer* avec accent tonique sur la pénultième, ou חֲלוֹם 266, qui a donné 'Hôlem. Il faut naturellement excepter de cette règle des mots comme 891 Reschuss רשׁוּת, 353 Yessaud יסוֹד, etc., car ces mots n'ont qu'*une* voyelle qui, venant après le *Schewa* de la première syllabe, garde sa valeur même dans le yidisch. Mais, en dehors de cela, même les voyelles des dernières syllabes, originairement longues, comme *i* dans מַפְסִיר, מִפְסִיק ou *au* dans יַעֲקֹב ou *ā* dans מַלְבּוּשׁ, se décolorent régulièrement en *e* atone. Néanmoins, je conserverai sans changement, quand je citerai des mots yidisch, la transcription que j'ai sous les yeux, bien que, comme je l'ai dit, elle ne me paraisse pas exacte.

Une particularité qui distingue le judéo-allemand d'Alsace-Lorraine des autres idiomes judéo-allemands, c'est la transformation relativement fréquente d'un *o* ou *ou* en *au*, notamment dans la pénultième ; ainsi n°s 12 *Audor* et 195 *Weaudor* pour אֶדֶר et וַאֶדֶר ; 33 *Aunês* pour אָנוּם ; 70 *Baischaunes* pour בַּיְשָׁנוּת ; 126 *Gallau'him* pour גַּלָּחִים ; 241 *bis 'Hazauness* pour חַזָּנוּת ; 292 *'Haraute* pour חֲרָטָה ; 360 *Yauker* pour יָקָר ; 396 *Kaumrim* pour כּוּמְרִים ; 480 *Mauchsen* pour מוּכָס ; 530 *Maulé* pour מְלֵא ; 559 *Auwel* pour אֶבֶל ; 597 *Maukem* pour מָקוֹם ; 807 *Tzaur we'haur* pour צוּר וְחוּר ; 811 *Tzlaumauss* pour צְלָמוֹת ; 854 *Katzauwes* pour קַצָּבוּת, boucherie. L'opinion de l'auteur que ce mot s'identifie indubitablement avec *Katzow-haus* me paraît mal fondée, car on ne dit pas *Katzauwauss*, mais *Katzauwess* ; 901 *Rauphé* pour רָפֵה ; 939 *Schadchaunuss* pour שַׁדְּכָנוּת ; 944 *Schauwé* pour שָׁוֶה ; *Schauchên* pour שָׁכֵן ; 997 *Schauphol* pour שָׁפֵל ; 1027 *Taulo* pour תָּלוּי[1] ; 1040 *Tauphês* pour תָּפוּס. Sans nul doute faut-il joindre ici *Auscher* pour עָשִׁיר, d'où le nom de famille Auscher qui, à ma connaissance, ne se trouve originellement que chez les Israélites d'Alsace-Lorraine. Cette préférence pour la voyelle *au* au lieu de *o* apparaît aussi dans les mots judéo-allemands d'origine allemande, ainsi 236 *paulisch* pour *polisch* (= *polnisch*) ; 270 *grauss* pour *gross* ; *jau* pour *jo* ; 589 *Taudt* pour *Tod* ; 594 *Mikwé Stausserinn* pour *Stosserinn* (la femme préposée au bain rituélique qui pousse vers le bain les femmes hésitantes) ; 617 *dau* pour *da* ; 833 *sau* pour *so* ; 850 *Maul* pour *Mahl* ; 910 *haule*

1. Cf. l'article d'Isidore Loeb, *Revue*, XVI, 148 et 278 [J. W.].

pour *hole(n)* ; 947 *blaussé* pour *blase(n)* ; t. LXXII, p. 77, *Schlaufstatt* pour *Schlafstatt ;* évidemment le changement de *o* en *au* n'est pas spécifiquement judéo-allemand, mais plutôt alsacien-lorrain ; p. 78, *Strauhalm* pour *Strohhalm.*

A titre additionnel ou rectificatif je voudrais joindre ce qui suit : N° 9, lire אָדוּק = fixé ; 36, אַסוּתָא est parfaitement exact et n'a pas besoin de correction ; 80, au lieu de בְּעַל כַּרְכָא, lire בְּעַל כַּרְחוֹ ; 99, pour l'intelligence du mot *einschmusse* de *Schmuss,* bavardage, cf. n° 983 ; 102, au lieu de גַּבָּא, lire גַּבַּאי ; 110, lire : גּוֹלֶם, terme biblique (Ps., CXXXIX, 16) avec signification talmudique, comme, par exemple, Abot, V : וחילופיהא בגולם ; 112 et 113, au lieu de גותן et גותנות, écrire גאותן et גאותנות ; 123, *Gayoss* ne vient pas de גייס, armée, mais du talmudique גַּיּוּת, qui signifie paganisme ; 141, *Gerua belua* pour קְרוּעַ וּבָלֶה ; 166, *Morschon* vient probablement de מוּרְשָׁה, autorisé ; 189 *bis*, *Hekdèsch-Gabba* signifie uniquement, à mon avis, président ou directeur de l'hôpital israélite pour indigents ; 202, à propos de וְצִדְקָתְךָ désignant la dévotion exagérée, la source médiévale de cet emploi se trouve chez Jellinek, *Bèt ha-Midrasch*, t. VI, p. 146 et suiv. Il est raconté à cet endroit comment un moine, qui tient pour péché d'écraser un ver, est convaincu de larcin, et là-dessus un père met son fils en garde contre וצדקתך ; 219, *Hawlé* me paraît venir de הֶבֶל, chose vaine, sous forme de l'infinitif allemand, dire des choses vaines ; 224 חוּגָא, déformation voulue de חג, חוּגָא signifiant effroi (v. Is., XIX, 17). Au moyen âge et déjà dès l'antiquité la langue populaire juive déformait invariablement toute expression relative à un culte étranger, de manière à y rattacher une idée de mépris. Ainsi, par exemple, la Mischna appelait les Ides romaines אִידֵיהֶן, ce qui signifie « leurs jours néfastes ». Pour *église,* le judéo-allemand au moyen âge disait תִּפְלָה, qui sonne comme תְּפִלָּה, prière, mais a un sens péjoratif (v. 1039) ou bien l'on disait טוּמְאָה, Tummé, qui offre une consonance avec dôme. Pour Toussaint, l'on écrivait et l'on disait כָּל-הַקְּדֹשִׁים. Pour ne pas dire *heilige Maria* (sainte Marie), on déformait le mot en hālige Schmaria (v. *Revue*, LXXII, p. 69). Les apôtres étaient dénommés תַּשְׁמִידִים au lieu de תַּלְמִידִים. Au lieu de Kreuzer, l'on disait Schmeizer dans les Yeschiboth hongroises et polonaises pour éviter de prononcer le mot kreuz (= croix), etc. Les exemples sont nombreux de ces déformations de mots dans les dialectes juifs. Pareillement en Orient, le caraïte Yephet b. Ali (v. *Anecdota-Oxon., A Commentary on the book of*

Daniel, éd. par D.-S. Margoliouth, préface, p. 7, note 2) emploie ces expressions de mépris, comme פַּסוּל pour l'arabe רסול *rasoul*, מַכּוֹת pour *Mekka*, קָלוֹן pour *Kor'ân*. 245, *'Hotscho* rappelle le polonais chociaž. 270 *'Hammimo* (plus exactement : *'Hamimo*) n'est pas adjectif, mais substantif, par conséquent, au lieu de חַמִּימָה, écrire חֲמִימָה, chaleur ; son opposé est 862 קְרִירָה, froidure. 275 *Tränderle* est à dériver de *drehen* comme le subst. *Ständer* du verbe *stehen*, avec la particule diminutive *lé*. 276, *'Hondal* a peut-être quelque rapport avec le cri de l'ancien marchand ambulant juif : *handle wos* (c'est-à-dire : y a-t-il quelque chose à trafiquer ?). 287 *'Hotzif* est exactement le חָצִיף du Talmud. 330 *Taan ein mit am Nesanne taukef* signifie vouloir discuter avec la Providence divine célébrée dans le *Nessanne Taukef*, prière du Nouvel An. 331 טָפֵל, accessoire (talmudique) n'a rien de commun avec תָּפֵל, fade (biblique). 358 Ne pas lire יֹצֵא (pour יָצָא), mais יוֹצֵא. 359 *Mêtzer* et 592 *Metzaré* ne doit pas être dérivé de מֵצַר, mais considéré comme un infinitif germanisé formé du partic. hébreu מְצַיֵּר. 360 *Yakriss* n'est pas une forme germanisée de יָקָר, mais la forme substantive יַקְרוּת. 385 *Kippo* doit être considéré comme dérivé de קוּפָּה *Kuppo*, caisse publique ou privée, et signifie par suite société, association d'affaires, où une caisse est de première nécessité. 389, au lieu de כְּלוֹאמַר, lire כְּלוֹמַר. 420, לא פגע ולא נגע signifie évidemment : cela n'atteint ni ne touche (l'objet en question). La proposition de lire לא בקי ולא נקי est erronée. 472, מְהוּרָס (grammaticalement מְהוֹרָס) signifie troublé moralement, désordonné ; le contraire est 518 מְיוּשָׁב. 489, *Mauschow de Bayonne* signifie bien une marchandise de valeur inférieure, quand même elle proviendrait de l'importante ville commerciale de Bayonne. מוֹשָׁב, à vrai dire, signifie lieu d'aisance, par suite déchet (*pars pro toto*), au figuré marchandise de rebut. C'est dans le même sens que le judéo-allemand emploiera le mot 324 טִנּוּף, ordure. *Bôwel s'hauro* se traduit littéralement par Baumwol-Ware (tissu de coton) qui, en comparaison du tissu de laine, est de valeur inférieure. *Bauwele* ou *bówele* désigne la laine, en dialecte souabe. — 526. Au lieu de מְכָלָה, lire מְכֻלָּה (forme Poual de כלה), détruire. — 552. Ne pas lire מְנָבֵל, mais מְנֻוָּל (מנוול), mot qui revient fréquemment dans le Talmud et le Midrasch. — 574. *Maarocho* signifie une constellation favorable (terme d'astrologie). — 634. *Schlechte nun* ne signifie pas mauvais nun, mais (*schlecht* dans le sens de *schlicht*) le nun final qui, par

en bas, se termine verticalement. Le contraire de Schlecht en judéo-allemand, c'est *Krumm*, recourbé. Cela répond en hébreu à נון פשוטה et נון כפופה; Krumme Nun = נ; Krumme Çaddik = צ. — 654. *Nechauno* pour Hachauno, formé de Hachono (*au* pour *o*, v. plus haut). Ce mot signifie une préparation circonstanciée, d'importance, comme la préparation des aliments du vendredi pour le sabbat, la cuisson des aliments étant interdite ce jour-là. Qu'on dise Nechauno au lieu de Hachauno, s'explique par cette particularité du dialecte souabe qui fait précéder parfois d'un *n* les mots commençant par une voyelle, par exemple *nast* au lieu de *ast*. Que si, à la vérité, le mot הֲכָנָה ne commence pas par une voyelle, mais par un ה, ce הֲ en judéo-allemand ou n'est pas prononcé, ou l'est d'une façon très rapide. Il ne se prononce pas du tout dans *Lotze* pl. *Lotzes*, au lieu de הֲלָצָה, הֲלָצוֹת, dans le sens de parabole, trait d'esprit. Même le הַ de הַצְלָחָה disparaît sans laisser de trace dans *Tzelo'ho* 810. Mais la voyelle furtive qui est restée du הַ de הֲכָנָה, avec un *n* en tête et le changement d'*o* en *au*, voilà ce qu'on trouve dans *Nechauno* 654. — 693. *Die Succa word possul* (la Succa sera profanée) non par l'introduction indue d'un ustensile de cuisine, mais par l'inobservance des prescriptions religieuses qui concernent la construction d'une Soucca. La Soucca sera ou ne sera pas *possul*, signifie qu'au pis aller, le dommage qui se produirait serait minime. — 720. *Hatiflé*, plus exactement *Hateflé*, est un diminutif de חָטֵף, demi-voyelle. Aux voyelles hébraïques dont les unes sont longues תנועות גדולות et les autres brèves תנועות קטנות s'en joint une autre, inférieure à celles-ci, plus brève et plus faible, le *hatef*, la demi-voyelle *Scheva*. Voilà pourquoi *Hateflé* signifie figurément petit innocent, mignon (ironique). — 727 et 728. עַזּוּז, plus correctement עַזּוּת. Un effronté en judéo-allemand ne se dit pas עַז פָּנִים, mais עַזּוּת פָּנִים. Pareillement un honteux ne se rend pas par בּוֹשׁ פָּנִים, mais par בּוֹשֶׁת פָּנִים, ce qui (772) est inexactement rendu par timide. — 735. *Emed* vient évidemment de עַמּוּד. — 771. Confusion entre בִּלְבּוּל, accusation sans fondement, et פִּלְפּוּל, discussion talmudique, évidemment deux termes distincts. Au lieu de *A Pilpul vom Dach herunter*, il faut dire *A Bilbul vom Dach herunter*, et au lieu de *Pilpulim suche*, *Bilbulim suche*. — 782. *Parach* est, sans le moindre doute, dérivé de l'hébreu פרח qui signifie l'éclosion d'une inflammation ou une éruption, comme par exemple Exode, IX, 9; Lév., XIII, 11. — 795. *Passletâm* est sûrement d'origine française.

— 812. רב צמח vient certainement de רב שׂמח et a à peu près la signification de שִׂמְחָה רַבָּה, grande joie. Le changement de שׂ en צ est un jeu de mots voulu. Rab Tzema'h fut un illustre Gaon babylonien, et *Er macht sich a Reb Tzema'h d'rauss* signifie : il s'en fait un sujet de grande joie et de gloire. — 843. קַלְיוּת et קַלִּית à remplacer par כלירות, pl. de כְּלָיָה; et *Kalyuss* (prononcer : *Kalyes*) *mache* signifie détruire de propos délibéré, ruiner quelque chose de fond en comble par de mauvaises paroles. — 952. *Geschéht, gebaddikt im weggeworfe* est sans rapport avec Kapporaus qu'on saignait rapidement, car la volaille ne subit pas la Baddika, c'est-à-dire l'examen du mou. Il est plutôt question de gros bétail qui, malgré le pénible travail de la schéhita (jugulation) et l'examen rituélique Baddika, qui suit, sera finalement rejeté s'il est Tréfa. Ainsi en est-il de plus d'une affaire pour laquelle on s'est vainement donné du mal. — 985. *Schema Beni* comme *Schemayis Käs* sont dits à la place de Schema Yisroel qu'il importe de ne pas profaner en le prononçant à propos de choses indifférentes. La syllabe *Käs* n'a naturellement rien de commun avec Käse, fromage. — 1007. L'infinitif de forme allemande *Schaskene*, plus exactement *Schasyene* vient de שַׁתְיָן, buveur, pareillement 1028 Taligé, plus exactement Talyené de תַּלְיָן, bourreau.

Des mots, phrases et proverbes rangés par ordre alphabétique au t. LXXII, p. 65 suiv., il en est plusieurs qui ne sont pas, à proprement parler, judéo-allemands, mais souabes ; ainsi p. 65, *Die Age grösser als der Mage*. V. Fischer, *Schwäbisches Wörterbuch*, *s. v.* Auge. *Deine Auge sind grösser als dein Mage*. — P. 68. *Im a geschenkte Gaul lugt mer net ins Maul* est souabe aussi bien que haut-allemand. — P. 69. *Bekommsch a goldig Nichsle im a goldig Büchsle* est souabe (v. Fischer, *s. v. Büchsle*), réponse à de vaines questions d'enfant. — P. 70. *Geï hâm un loss dich wäsche*, en souabe : *Gang heim und lass di wäsche*. — P. 70. *Es muss alleweil ebs sei, wu der Himmel hebt,* c'est le proverbe souabe : *Es ist allemal wieder* (*no*) *etwas des de Himmel hebt* (v. Fischer, *s. v.* Himmel), ce qui veut dire : il y a toujours quelque chose qui retient le ciel (heben pour festhalten est spécifiquement souabe), et pourtant le ciel ne s'écroule pas ! — P. 70, l. 9 d'en bas, il faut, au lieu de *der Himmel*, *den Himmel*. — P. 71. *A Kind kâ Kind,* souabe : *Ein Kind, kei Kind* (v. Fischer : Kind). — P. 76. *Schad't nichs batt't nichs*, souabe. *Batte*(n) signifie, en souabe,

être utile (v. Fischer : *batte*). — P. 65. *Ase* dans le sens de clou est le mot allemand *Aiss*. — *Balwire*, p. 66, pour barbieren est souabe. *Bar habedig* doit s'écrire en *un* mot — c'est l'allemand *barhäuptig* — et n'a rien à faire avec Haube. *Begäschtig* dépend de Gäscht qui, en bavarois et en souabe, signifie hôtes, surtout des hôtes manquant de distinction. Dans le judéo-allemand, ce mot s'emploie fréquemment pour désigner des gens communs, peut-être parce qu'en majeure partie les hôtes (*gescht* en souabe) que le juif allemand d'alors était habitué à voir à sa table, étaient des mendiants ambulants. Cf. n° 576 : *Der Gästinn a Maassé verzähle*. La forme *begäschtig* est une dérivation de *Gast* comme *bekräftigen* de *Kraft*. — P. 66. *Blätte* est formé ou du français billet ou de l'italien bolletto. — P. 67. *Deiter* vient de *deuten* dans le sens de *montrer*. Le *Deuter* montre au lecteur de la Thora où il doit continuer de lire. *Dôse* est souabe, *dösen*, allemand. — P. 68, *Frâle* (c'est-à-dire *Fraule*), et p. 70 *Harle* (c'est-à-dire *Herrle*), en dialecte de Franconie, signifient grand'mère et grand-père. *Gèch* est l'allemand *jäh* ou *jach*, c'est-à-dire vite, soudainement, et non un raccourci de *geschwind*. — P. 69. *Greis*, dans le sens de faute d'orthographe, est l'hébreu גְּרִיעוּת, défectuosité. — P. 72. *Knälle(n)*, en souabe, veut dire frapper, fouetter, de manière à faire *claquer*. Le maître d'école polonais s'appelait et s'appelle encore en judéo-allemand *Knäll-Rebbe* (le magister claqueur), parce qu'il a l'habitude de frapper les enfants. *Kondesch* est le polonais *kontusz*, par-dessus. — P. 72. *Leilich* est l'allemand *Leilachen* = Leintuch. — P. 73. *Mâné*, d'après Löw, *Lebensalter*, p. 405, note 229, doit venir de l'allemand *mayen*, *maienführen* et signifie le cortège solennel des époux vers la synagogue. Je trouve invraisemblable que l'on se soit servi de la dénomination d'une procession chrétienne propre à la Pentecôte pour désigner une cérémonie nuptiale juive, mais comme le mot *maien* (et conséquemment aussi sich *ermaien*) signifie, dans le dialecte bavarois, se réjouir, *mâne* pourrait en être dérivé. Le changement de *ei* en *â* dans le judéo-allemand est fréquent. — P. 74. *Naunze*, en souabe *maunze*, haut-allemand *raunze*. *Nebbisch*, selon moi, ne peut venir de לֹא אֲלֵיכֶם *nie bei euch* qui, par contraction, aurait fait *nebbich*, car l'hébreu לֹא אֲלֵיכֶם a un tout autre sens que *nebbich*. Par לֹא אֲלֵיכֶם (tiré des Lamentations, I, 12), on se plaint soi-même, profondément ; par *nebbich*, on plaint autrui, le plus souvent légèrement. Qui déplore son malheur propre peut dire aux autres à qui il en parle : לֹא אֲלֵיכֶם,

souhaitant par là que rien de semblable ne les atteigne. Mais, en parlant du malheur d'autrui, l'on ne peut ajouter לֹא אֲלֵיכֶם « jamais chez vous », mais souhaiter que pareille chose n'arrive ni aux autres, ni à soi-même, en se servant, à ce sujet, des mots רחמנא ליצלן ou הַ֗ ישמרנו (les deux signifient : Dieu nous préserve, le deuxième se dit en judéo-allemand : *Schem yischmerene*). Quand il s'agissait de maladie grave ou de mort, l'on avait coutume d'ajouter la formule בַּר מִינַּן, loin de nous! Combien il serait singulier d'employer לֹא אֲלֵיכֶם à la place de *nebbich*, et les deux formules seraient identiques! Si, malgré cela, l'on voulait tirer *nebbich* de *nie bei euch*, il faudrait admettre que cette locution aurait été si fréquemment employée que, par suite d'une prononciation négligée, ces trois mots se seraient contractés en un seul, comme, par exemple, dans la formule de salutation *Gutschèch* (n° 969) qui vient de *Gut sei euch*. Mais un si fréquent emploi de *nie bei euch* comme traduction de לא אליכם ne pourrait se concevoir que si, en fait, dans toutes les traductions judéo-allemandes de la Bible, לא אליכם était traduit par *nie bei euch*, ce qui, à ma connaissance, n'est pas le cas. לא en judéo-allemand signifie toujours et partout *nit* (*pas*), tandis que *nie* ne se trouve généralement pas en judéo-allemand[1]. Ainsi, de toutes manières, לֹא אֲלֵיכֶם aurait donné *nit bei euch*. Mais de ces trois mots tirer *nebbich* est risqué. Il faut ajouter à ceci que *nebbich* est aussi employé comme substantif : *ein Nebbich*, avec le sens de « un pauvre, un homme que l'on doit plaindre », ce qui, suivant l'étymologie de *nebbich* = *nie bei euch*, est absolument impossible. La seule explication satisfaisante que, depuis plus de cinquante ans, je propose, c'est la dérivation du slave, en tchèque nebožák, en polonais nieboż (ż tiré régulièrement de h). Ainsi *nebbich* répond au slave *neboh* aussi bien phonétiquement (puisque tout tient aux consonnes) qu'au point de vue du sens. Toujours combattue et toujours affirmée, l'étymologie de *nebbich* = *nie bei euch* devrait une bonne fois être écartée. — P. 75. *Pfutsikaporauss* est un

1. La plus ancienne traduction judéo-allemande imprimée des Meguillot (Crémone, 1560) traduit *lô alékhem* par ניט צו אויך (*nit zu euch*). La version de la Bible en judéo-allemand de Yekoutiel Blitz (Amsterdam, 1679) donne גיט עש אויך ליוט ניט אן (*geht es euch Leut nit an*). La Bible en judéo-allemand de Joseph Witzenhausen (Amsterdam, 1687) : *es soll euch nit an gehn*. Le populaire *Tseéna Oureéna* (éd. I, Amsterdam, 1711, n° 798) traduit : *es soll euch nit geschehn*. Ainsi, du milieu du XVIe jusqu'au XVIIIe siècle, il n'y a pas trace d'une traduction de *Lô alékhem* par *nie bei euch*. Ces trois mots ne sauraient donc, en aucune façon, rendre raison de *Nebbich*.

terme injurieux dont la première partie (Pfutsi-Pfui) exprime du mépris et dont la deuxième partie contient une malédiction (comp. n° 403 : *Er ess kapporaus*). Dans le judéo-allemand bohême-morave, cela se dit *Pitz kappore*. — Au sujet de *Prinz von Hotlau*, je ferai remarquer que *Dalfon* (n° 158) repose sur un jeu de mots analogue et désigne un noble pauvre (hébr. דַּל Dal) pourvu de la particule « von ». — P. 76. *Rottle*, allemand *ruddeln*. — P. 77. *Schlobbere*, allemand *schlabbern*. — *Schnakess* est souabe ; *Schnak(e)* ou *Schnôk*, une histoire drôlatique. — *Schowetz*, polonais *szubece*, pardessus fourré. — P. 78. *Soche bleibe* veut dire *siech bleiben*. *Sochen* souabe = être maladif. — *Spielyondel* signifie un joueur de profession ou un joueur qui triche. *Jonen* ou *Jaunern* en argot et en souabe = jouer, tricher au jeu. Très probablement le mot vient de l'hébreu יוֹנֶה, « il trompe », de là *joner*, d'où *jauner* ou *gauner*, un tricheur au jeu. — *Spinnholz*, suivant certains, viendrait du latin sponsalicium relatif aux fiançailles. — *A Spring* signifie, comme dans le haut-allemand moderne, *ein Springinsfeld*, une personne frivole. — *Stöckle* signifie ici une fleur sur tige, dont il convient d'accompagner un cadeau pour en rehausser la valeur. — P. 79. *Umselig*, allemand *unselig*. — P. 80. *Zimmess*, probablement de *Zumüs* (*müs* = *Gemüse* comme assaisonnement). — *Zworisch* est sûrement slave, cf. *twarog* (polonais), *twaruch* (tchèque), *quark* (allemand).

J'ai noté quelques fautes d'impression : au lieu de 'Hibbo 219, lire 'Hibbo 217 ; 'Husch 236, 'Husch 237. Après 'Hazauness, lire 241 *bis* au lieu de 239. Les n°s 223 et 720 manquent dans l'Index.

L'auteur du recueil que j'ai sous les yeux a fourni un travail très méritoire en préservant de l'oubli, grâce aux souvenirs de son enfance, le judéo-allemand alsacien-lorrain en voie de disparition. Et il est à souhaiter qu'il soit réservé aux dialectes judéo-allemands de Bohême-Moravie et de Hongrie, qui sont bien près de s'éteindre, de rencontrer encore, à la douzième heure, un collectionneur et un conservateur aussi compétent et plein de goût pour son sujet.

N. Porgès.

QUELQUES OBSERVATIONS SUR LES REMARQUES PRÉCÉDENTES

J'ai pris connaissance des remarques de M. N. Porgès sur mon travail et je le remercie, en même temps que de sa bienveillante appréciation, des précieux compléments ou amendements qu'il apporte à notre recueil. Cependant quelques-unes de ses explications ou rectifications ne me paraissent pas justifiées. Le judéo-alsacien n'appelle pas le riche *Auscher*, mais *Kôtzen*. Il connaît seulement *Aschiress* (v. n° 753), qu'il prononce volontiers *Neschiress*. Quant au nom de famille *Auscher*, l'étymologie proposée est, à mon sens, erronée. Auscher ne correspond nullement à Oschir, mais au nom propre biblique אָשֵׁר, prononcé Auscher suivant la règle phonétique rappelée justement par M. Porgès. Auscher, de prénom individuel, est devenu nom de famille, comme il est arrivé pour beaucoup de noms bibliques.

M. Porgès pense que le changement de *o* en *au* n'est pas spécifiquement judéo-allemand, mais plutôt alsacien-lorrain. Je persiste à croire cependant qu'en Alsace ce changement est spécial au dialecte juif. — 219. *Hawlé*, dans le judéo-alsacien, signifie bien parler de façon précipitée et désordonnée, plutôt que « dire des choses vaines » comme le pense M. P. — 385 *Kippo* viendrait selon M. P., de *Kuppo*, caisse publique ou privée. Je ferai observer, à l'encontre de cette étymologie, que l'israélite alsacien-lorrain ne change pas *u* en *i*. — La fausse orthographe de *Menouwol* a été rectifiée déjà dans le tirage à part de mon travail. — 693. M. P. conteste que dans la phrase : *Die Succa word possul*, la profanation s'entende de l'introduction indue d'un ustensile de cuisine. C'est cependant l'interprétation traditionnelle en judéo-alsacien. D'ailleurs, le terme *word*, « devient », ne saurait s'appliquer à un *Pesoul*, vice rédhibitoire qui tient à la construction même de la Soucca. Ce vice existe ou n'existe pas. Il ne s'agit donc, dans l'espèce, que d'un vice accidentel provoqué par l'introduction illicite d'un ustensile de cuisine, sorte de profanation qui cessera avec l'enlèvement du malencontreux objet. — 727-728. La rectification relative à *Azuz-Ponim* et *Boschess-Ponim* est sans objet. Ces articles disent la même chose que M. P. — 772. La timidité résultant de la honte comme de la crainte, la traduction

par timide me paraît pouvoir être conservée, faute de mieux. « Honteux », « pudibond » rendent moins bien l'idée. — 843. Je vois difficilement comment כְּלָיוֹת a pu se transformer en כַּלְיוֹת. — 985. Noter cependant que l'alsacien ne dit pas *Käse*, mais *Käs*. T. LXXII, p. 70. M. P. veut corriger *der* en *den* (Himmel). Ce n'est pas nécessaire, l'alsacien mettant *der* même à l'accusatif. P. 66. Bien que d'origine souabe, ou slave ou allemande, des mots tels que *Balwire* et bien d'autres m'ont paru devoir figurer au vocabulaire judéo-alsacien, le chrétien ne s'en servant pas. En judéo-allemand seul (pour l'Alsace), *Gaul* rime avec *Maul*, *Mâge* avec *Age*, le chrétien disant *Mul* et *Oïge*.

EMMANUEL WEILL.

REMARQUES SUR LES « DEUX MANUSCRITS CARAÏTES »[1]

Les deux manuscrits de la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg décrits et partiellement publiés par M. M. Ginsburger présentent de l'intérêt, mais trouvent leurs analogues dans les rituels caraïtes déjà connus, ainsi que nous allons le montrer.

I. — Le premier morceau représente, comme M. Ginsburger l'a bien vu, un fragment d'un rituel caraïte du Caire et représente le rite égyptien. Le Siddour d'Ahron b. Joseph n'a pas été accepté partout, et les rites et les coutumes ont différé selon les régions. On distingue un rite d'Égypte, de Jérusalem, de Damas, de Pologne, etc. C'est ainsi que les Caraïtes de Troki écrivent à Élie Baschiatzi après 1484 (v. Neubauer, *Aus d. Petersburger Bibliothek*, p. 140) qu'ils ont des rituels de trois sortes. Le voyageur Samuel b. David, en l'an 1642 (v. Gurland, *Guinzè Israel*, I, 6), parle d'un מנהג קהל מצרים, d'un מ' ירושלים et d'un מ' קהל אנשי דמשק. Dans un rituel de Halicz, en Galicie, on lit (v. *Keleti Szemle*, *Revue orientale*, 1909, p. 185) : ואלו קדושות אחרות... כפי מנהג קהלותינו אשר בגליל פולין מתגוררות. Un manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Leipzig (*Cat. Vollers*, n° 1109) contient un rituel caraïte pour le soir de Kippour qui diffère sensiblement du rituel reçu (v. *Z. f. H. B.*, XI, 60-63 ; 81-82). C'est le cas également de

1. *Revue*, LXXII, 40-47.

quelques rituels caraïtes manuscrits du British Museum (v. G. Margoliouth, *J. Q. R.*, XVIII, 507, cf. mes remarques à ce sujet, dans la *M. G. W. J.*, 1921). En ce qui concerne le rituel de mariage, on trouve aussi des différences, par exemple entre les Caraïtes de Crimée et ceux de Jérusalem et d'Égypte (v. Firkowitsch dans Gottlober, *Bikkoreth*, p. 45). L'importance de notre fragment consiste donc en ce que nous avons ici un morceau d'un rituel égyptien.

Le fragment commence au milieu d'une liste commémorative de morts. Il est d'usage général chez les Caraïtes de rappeler à chaque sabbat, vers la fin de la prière, leurs morts illustres, à commencer par Anan, et chaque rituel de prières contient une liste de ce genre (זכרונות) [1]. Aux listes existantes on ajoute toujours de nouveaux noms. Notre fragment présente une telle liste aussi pour la fête de Pâque et contient des noms qui ne se rencontrent dans aucune autre liste connue, justement parce qu'elle ne concerne que des Caraïtes égyptiens. Cependant elle a conservé des noms de descendants d'Anan qui se retrouvent en partie, comme le fait remarquer M. Ginsburger, dans la généalogie publiée dans le *Dod Mordekhaï* de Mordekhaï b. Nissan (éd. Hambourg, p. 43-46; éd. Vienne, f. 4 *b*-5 *a*). Mais, tandis que cette généalogie ne va que jusqu'en 1640, nous en avons une autre qui s'étend jusqu'en 1838 (jusqu'à la trente-cinquième génération depuis Anan) dans la liste des souscripteurs du *Massa ou-Meriba* de Firkowitsch (p. 16). Cette généalogie qui est restée ignorée de M. Ginsburger se sépare, à partir de la douzième génération, de celle de Mordekhaï et présente une autre branche de la descendance d'Anan. Son authenticité est, d'ailleurs, douteuse.

Passons de nouveau en revue à présent les différents noms qui figurent dans notre fragment. Le premier nommé, David, est, sans contredit, identique avec le b. Salomon b. Obadya, etc., mentionné dans Mordekhaï. Il peut avoir vécu au XIIIe siècle. Eliézer Çémah peut de même être identifié avec son fils. Le suivant, Yechoua, n'a pu être identifié par M. Ginsburger. Il ne peut s'agir d'aucun des cinq Yechoua mentionnés par Pinsker (p. 63), car aucun d'eux n'a été un descendant d'Anan. Mais nous trouvons, en revanche, parmi les descendants d'Anan quelques personnages portant le nom d'Amazia Yechoua. Quant aux deux Amazia Yechoua de la

1. Parmi les rituels imprimés, on trouve une semblable liste, pour la première fois, dans le recueil מקבץ נדחי ישראל (1734, fos 53-54). La plus complète se trouve dans le Siddour éd. Vilna, 1890 (t. I, p. 399-402).

généalogie Firkowitsch, à savoir b. Hananya Abraham et b. Elia, on ne peut pas non plus songer à eux, car ils appartiennent à une époque bien postérieure. Puis nous avons encore un prince Amazia Yechoua b. Elia Yachin (v. Pinsker, p. רסז), mais le nôtre était peut-être le fils d'Eliézer Çémah. Le nom du Yochia qui suit Yechoua doit être complété en Yochia Mosché, nom qui a été porté également par plusieurs princes caraïtes, donc descendants d'Anan. Aux trois mentionnés dans mes *Babylonische Geonim*, p. 131, il faut encore ajouter : Joschia Mosché, fils de cet Amazia Yeschoua b. Elia Yachin mentionné ci-dessus (v. Pinsker, *l. c.*), peut-être le même que Yoschia Mosché b. Amazia Yeschoua b. Elia de la généalogie Firkowitsch. Hanania Abraham, le « chef des médecins », qui vient ensuite est-il le même personnage que celui que mentionne Gottlober (p. 170), on ne saurait l'affirmer. Dans la généalogie Firkowitsch, nous avons encore un Hanania Abraham b. Amazia Joseph (vingt et unième génération après Anan) et, en dehors de lui, encore un « grand prince » Hanania Abraham, fils du « grand prince » Salomon (ms. Bodl., 2849[3]). Le médecin Hanania, de la liste commémorative (*Revue,* LXVI, 72), était un Rabbanite et n'a rien à voir avec le nôtre. — Enfin, Sar Chalom peut être identique avec celui que mentionne Mordekhaï, mais nous avons encore un Sar Chalom b. Yoschia Mosché b. Hanania Abraham dans la généalogie Firkowitsch (dix-neuvième génération après Anan ; cf. *M. G. W. J.*, LXII, 196).

Après les « grands princes » viennent des notables appelés אלדסאתרה, c'est-à-dire originaires de Tustar (ou Dustar) en Perse, mais qui vivaient également au Caire. L'un d'eux, Yachar b. Hésed b. Yachar (en arabe Abu Fadl Sahl b. Fadl b. Sahl), est connu comme un savant remarquable et vivait au dernier tiers du XIe siècle, v. sur lui mes remarques dans la *Festschrift* de Schwarz, p. 477-478. Nous apprenons ici qu'il fut, en outre, le bienfaiteur de ses coreligionnaires. L'Abraham, qui vient après avec le titre de « vice-roi », n'était pas le fils de Yachar, mais son oncle. Dans une épigraphe, à la fin d'un manuscrit du Peutateuque, on lit (v. *Festschrift*, *l. c.*, 478, n. 3) : זה ספר תורת יהוה תמימה עם מסורת אבי מר ור אשר... מכרתי אני נחמיה בנו לכֹּגֹק השר הגדול מר ור אברהם אלתסתרי משנה למלך מצרים ומכרתי לידו ביום ראשון יד לראשי חדשים ערב חג הפסח שנת תשכא לחרבן בית קדשנו יכו׳ (ainsi en 789 !). Jusqu'à présent on croyait que l'épigraphe était entièrement forgée par Firkowitsch, maintenant on voit qu'il n'a falsifié que la date. D'autre part, on trouve au *recto* du ms. Bodl.

2877[10] une élégie avec la suscription suivante : ממא קאלה על השר הגדול חסד בן ישר נ״ע et au *verso* : פיוט על שני האחים נוחם בגן עדן אברהם המכונה אבו סעד ואחיו חסד המכונה אבו נצר אולאד סהל אלתסתרי נ״ע. Ainsi Abu Sa'd Abraham était un frère de Hésed, père de Yachar. Abraham joua un grand rôle à la cour des Fâtimides Al-Thâhir (1020-1035) et Al-Mustançir (1036-1048), et c'est pourquoi des Rabbanites même s'adressèrent à lui avec de grands éloges (v. *Festschrift*, *l. c.*) jusqu'à ce qu'il fut tué en 1048[1].

II. — Le deuxième fragment n'apporte pas non plus d'élément entièrement nouveau, comme le croit M. Ginsburger. C'est un morceau d'un צדוק הדין caraïte, tel qu'on en trouve dans tous les rituels caraïtes (v. p. ex. éd. Vilna, 1890, t. IV, p. 231-246). Mais le texte diffère, lui aussi, de celui des rituels courants, car de nouveau, nous sommes en présence d'un rite égyptien (cf. cependant p. ex. le passage יוי אלהי ישראל ברחמים הרבים וכו׳ avec le passage correspondant dans l'éd. Vilna, p. 239). A la fin, on récite des élégies qui répondent au caractère du personnage inhumé (v *ibid.*, p. 242 : לירושלמי, לזקן, לאיש חכם, לאיש, קינה לגבאי, etc.). De la même façon, nous trouvons aussi dans notre fragment : אן כאנו כהנים אר לוים תקול אלך. L'élégie publiée par M. Ginsburger, commençant par מעוני ודדוני, n'était pas connue jusqu'ici.

Il est à souhaiter que M. G. nous donne bientôt une description complète du fragment B.

Varsovie, juin 1921.

SAMUEL POZNANSKI.

1. V. les détails à ce sujet chez Mann (*The Jews in Egypt and in Palestine*, I, 76 suiv.). Chose curieuse, Mann considère les deux frères comme des Rabbanites : il n'y a plus à douter désormais de leur caraïsme.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉES 1914-1920 [1]

Apocrypha (The) and Pseudepigrapha of the Old Testament in english with introductions and critical and explanatory notes to the several books, edited in conjunction with many scholars by R. H. Charles, Oxford, Clarendon Press, 1913, t. I (Apocrypha), in-4° de xii + 684 p.; t. II (Pseudepigrapha), in-4° de xiv + 871 p.).

Bacher (W.). Tradition u. Tradenten in den Schulen Palästinas u. Babyloniens (Studien u. Materialen zur Entstehungsgeschichte des Talmuds), Leipzig, G. Fock, 1914, in-8° de 704 p.

Bentwich (Norman). Hellenism (fait partie de la série intitulée : Movements in Judaism), Philadelphie, 1919, in-8° de 386 p.

Bertholet (Alfred). Kulturgeschichte Israels. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1920 ; in-8° de 294 p.

Brann (M.) et Freimann (A.). Germania Judaica, t. I. (Schriften... von Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft der Judentums.), Frankf. a. M., J. Kauffmann, 1917 ; gr. in-8° de xii + 168 p.

Carra de Vaux (Baron). Tableau des racines sémitiques (arabe-hébreu) accompagnées de comparaisons, Paris, 1919 ; cahier in-f° autographié de 35 p.

Causse (A.). Prophètes d'Israël et les religions de l'Orient, essai sur les origines du monothéisme universaliste, Lausanne, Payot et Paris, Nourry, gr. in-8°, 321 p.

1. Les ouvrages intéressant l'histoire et la littérature juive se sont trop accumulés depuis notre dernière Revue bibliographique d'avant-guerre, pour que nous puissions essayer d'en dresser la liste. Force est de nous borner, sauf exceptions, à mentionner les ouvrages et articles qui nous ont été adressés par les auteurs ou par les éditeurs.

Cohn (John). Geschichte der jüdischen Gemeinde Rawitsch, Berlin, Louis Lamm, 1915 ; in-8° de v + 122 p.

Daiches (Samuel). Lord Kitchener and his work in Palestine. Londres, Luzac, 1915; in-8° de 88 p.

Daiches (Samuel). The study of the Talmud in Spain; Londres, R. Mazin, 1921 ; in-8° de 32 p.

Delitzsch (Friedrich). Die grosse Täuschung. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten. Stuttgart et Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt, 1920; in-8° de 149 p.

Dreyfus (Hippolyte). L'Epître au fils du Loup par Bahâoullâh, Paris, Champion, 1913 ; in-8° de xvii + 185 p.

Duschinsky (Dr G.). The Rabbinate of the great Synagogue, London, from 1756-1842, Oxford, Humphrey Milford, 1921 ; in-8° de viii + 305 p.

Historique de la communauté aschkenazite de Londres d'après des documents manuscrits dont la plupart appartiennent à M. Elkan N. Adler.

Ebeling (Erlich). Aus dem Leben der jüdischen Exulanten in Babylonien. Babylonische Quellen. Berlin, Weidmann, 1914; in-4° de 32 p. (Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Humboldt-Gymnasiums. Ostern 1914).

Elbogen (Ismar). Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Leipzig, Fock, 1913 (dans la collection éditée par la G. F. W. J.) ; in-8° de xvi + 619 p.

Il sera rendu compte de cet important ouvrage par un de nos collaborateurs.

Elbogen (I.). Geschichte der Juden seit dem Untergang der jüdischen Staates. Leipzig et Berlin. Teubner, 1919; in-8° de 126 p.

Eliasberg (Alexander). Ostjüdische Volkslieder, ausgewählt, übertragen und mit Anmerkungen versehen. München, Georg Müller, 1918 ; in-12 de 231 p.

Epstein (J. N.). Der gaonaïsche Kommentar zur Ordnung Tohoroth, eine kritische Einleitung zu dem Hai Gaon zugeschriebenen Kommentar, Berlin, Mayer et Muller, 1915 ; in-8° de iv + 160 p.

Ferorelli (Nicola). Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età Romana al secolo xviii, Torino, « Vessillo israelitico », 1915 ; in-8° de xxii + 261 p.

Festschrift Adolf Schwartz zum Siebzigsten Geburtstage 15 Juli 1916 gewidmet von Freunden u. Schülern unter Mitwirkung von V. Aptowitzer, hrsggb. v. S. Krauss, Berlin et Vienne, R. Löwit, 1917 ; in-8° de iv + 577 p. + 54 p. (partie hébraïque).

Ce gros recueil publié en l'honneur du 70e anniversaire du savant Directeur du Séminaire de Vienne contient les mémoires suivants :

Ecrits de A. Schwarz ;

Redisch (H.) : Der Bit hillani u. seine Verwendung bei den salomonischen Bauten ;

Karl (Z.) : Der israelitische Prophetismus ;

Torczyner (H.) : Biblische Miscellen (explication de Isaïe XXXIV, 5 ; XXXXI, 25 ; XXXXII, 10, 11 et Juges, V, 11 ; Jérémie, LI, 30 ; Hosée II, 9 ; Psaumes, XXXXVI, 5 ; LV, 24 ; LVIII, 10 ; LXII ; LXXVII, 11 ; Ezra, II, 65).

Kroner (Th.) : Die Misshandlung der Volksfremden eine Entweihung Gottes.

Ziegler (J.) : Die Sünde Mord in Bibel u. Midrasch.

Bergmann (I) : Geschichte u. Legende.

Freimann (A.) : Die hebräischen Kommentare zu den 13 Middot der R. Ismael.

Aptowitzer (V.) : Das Alter der Baraita der 32 Normen für die agadische Auslegung der Heiligen Schrift.

Büchler (A.) : Familienreinheit u. Familienmakel in Jerusalem vor d. Jahre 70.

Freund (L.) : Uber Genealogien u. Familienreinheit in biblischer u. talmudischer Zeit.

Blau (L.) : Zur Geschichte des jüdischen Eherechts.

Rubin (S.) : Ein Kapitel aus der Sklaverei im talmudischen u. römischen Rechte.

Abeles (A.) : Alle Israeliten sind Bürgen, Einer für den Anderen.

Gandz (S.) : Kritische Studien über das Verhältniss der Misna zu den anderen tannaitischen Quellen.

Steckelmacher (M.) : Etwas über die « leichten u. schweren Gebote » in der Halacha u. Agada.

Krauss (S.) : טבל. Eine neu erschlossene hebräische Vokabel in geschichtlicher Beleuchtung.

Perles (F.) : Nachlese zum neuhebräischen u. aramäischen Wörterbuch.

Löw (J.) : Asphodelus.

Epstein (J. N.) : Zur Babylonisch-Aramäischen Lexicographie.

Ginzberg (L.) : Beiträge zur Lexicographie des Aramäischen.

Theodor (J.) : Die Laazim in den alten Kommentaren zu Bereschit rabba.

Klein (S.) : Weinstock, Feigenbaum und Sykomore in Palästina.

Taglicht (I.) : Die Dattelpalme in Palästina.

Venetianer (L.) : Die Beschlüsse zu Lydda u. das Apostelkonzil zu Jerusalem.

Funk (S.) : Beiträge zur Geschichte Persiens zur Zeit der Sasaniden.

Kaminka (A.) : Die Komposition der Scheëltoth des R. Achai u. die Rhetorik in der babyl. Hochschulen.

Marmorstein (A.) : Spuren karäischen Einflusses in der gaonäischen Halacha.

Poznanski (S.) : Die Anfänge des palästinensischen Gaonats.

Rosenmann (M.) : Das Lehrhaus des R. Nissim Gerundi in Barcelona (ר"ן).

Brann (M.) : Samson Wertheimers Rabbinats-Diplom aus Eisenstadt.

Simonsen (D.) : Dänemark u. die Juden in Prag 1745.

Schorr (M.) : Die Hauptprivilegien der polnischen Judenschaft.

Feuchtwang (D.) : Markus Benedikt (R. Mordechai Benet).

Bernstein (B.) : Die Agunafrage im Lichte des Weltkrieges.

Partie hébraïque :

Guttmann (M.) : תורה בתלמוד.

Tschernowitz (Ch.) : לדרך הלמוד של בעלי התוספות.

Chajes (H. P.) : הגהות למסכת משקין.

Schwarz (A. Z.) : אגרת ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא.

Brody (H.) : פסקי מהרי"ח.

Landau (J. L.) : שני מכתבים מר' נחמן קרוכמל.

Flesch (Heinrich). Die Familie Flesch. Herausgegeben aus Anlass 100 Geburtstages des... Adolf Flesch... von seinem Sohne Adolf Flesch in Brünn. Brünn, Verfassers, 1914; in-8° de 68 p., portraits et 2 tabl. gén.

Gärtner (Eugen). Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit. Berlin, Mayer et Müller, 1912 ; in-8° de viii + 231 p.

Godchot (Colonel). La Fontaine et Saint-Augustin. Paris, Albin Michel, 1919 ; in-8° de 339 p.

V. au ch. iii une étude sur la paraphrase du ps. xvii par La Fontaine.

Goldziher (I.). Le dogme et la loi de l'Islam, histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane, trad. par F. Arin. Paris, P. Geuthner, 1920 ; in-8° de viii + 315 p.

Grazovski (I.) et Yellin (David). הַמִּלּוֹן הָעִבְרִי Dictionnaire hébreu illustré, Jaffa, 1919 ; petit in-8° de 504 p.

Grotte (Ign.-Alfr.). Deutsche, böhmische und polnische Synagogentypen vom XI bis Anfang XIX Jahrhunderts. Berlin, 1915 ; gr. in-8° de vi + 104 p.

Guttmann (Jacob). Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel. Breslau, Marcus, 1916 ; in-8° de xii + 116 p.

Haffkine (Dr W.-M-W.). La vitalité du peuple juif (tirage à part de la *Renaissance du peuple juif*). Paris, 1918; 39 p.

Halper (B.). Hefes b. Yasliah's Book of Precepts. Philadelphia, Dropsie College, 1915; in-8° de iv + 278 p.

Herz (J.-H.). A book of Jewish thoughts selected and arranged by the chief rabbi, Humphry Milford, Oxford University press, 1920; in-8° de xv + 367 p.

Horodezky (Dr J.-A.). Religiöse Strömungen im Judentum mit besonderer Berücksichtigung des Chassidismus. Bern, Bircher, 1920; grand in-8° de 260 p.

L'auteur, ayant appartenu lui-même au Hassidisme, en connaît bien l'histoire et la doctrine. Il avait déjà publié une étude sur le père du Hassidisme moderne, le fameux *Bescht* (Israël Baal Schem) en 1909, *Rav Nachmann von Brazlaw* (Berlin, 1910) et *Mystisch-relig. Strömungen* (Leipzig, 1914). Le présent volume est l'histoire bien documentée et objective de ce curieux mouvement qui prit naissance il y a deux siècles, mais qui n'est qu'un épisode de l'histoire du mysticisme juif. Selon M. H., la tendance mystique et sentimentale du mouvement hassidiste trouve son origine, par de là la Cabbale et l'agada talmudique, dans le prophétisme même. L'auteur tentera de le démontrer plus amplement dans une prochaine étude intitulée *Die jüdische Mystik*.

Idelsohn (A.-Z.). Gesänge der jemenischen Juden zum ersten Male gesammelt (Hebräisch-orientalischer Melodienschatz, t. I). Leipzig, Breitkopf et Härtel, 1914 ; grand in-8° de xi + 158 p.

« Un recueil systématique des chants traditionnels des Juifs orientaux, dit l'auteur dans sa préface, est de grande importance tant pour l'explication du chant synagogal en général que pour l'étude des origines du chant de l'Eglise romaine. Ils ont l'un et l'autre pour origine le chant liturgique du Judaïsme oriental, lequel a conservé fidèlement son caractère ancien. »

Ce premier fascicule est consacré aux chants des Juifs du Yémen. Il doit être suivi de cinq autres, consacrés respectivement aux chants des Juifs de Perse (Daghiestan), de Babylonie, de Syrie, de Sefarad et du Maroc. La publication a été subventionnée par l'Académie de Vienne, la G. f. W. J., la Zunzstiftung, etc... Souhaitons que les autres fascicules annoncés puissent voir le jour. L'auteur, par ses longues études en Orient, sa compétence en matière de traditions juives et son érudition musicale, est bien préparé à la vaste enquête qu'il poursuit et d'où surgiront peut-être des lumières nouvelles sur la musique juive primitive.

Jacobs (Joseph). Jewish Contributions to Civilisation. Philadelphia, Jewish Public. Society of Amerika, 1919; in-12° de 334 p.

Jahresbericht (38, 39, 40) der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1914-1915... 1915-1916... 1916-1917. Vorangeht : Asaf Judaeus, der aelteste medizinische Schriftsteller in hebräischer Sprache. Budapest, 1915, 1916 et 1917; 3 vol. in-8°, 1-60 + 31, 61-140 + 37 et 141-194 + 82 p.

Josef bin Gorion (Micha). Die Sagen der Juden, t. III : Die zwölf Stämme, Francfort, Rütten et Loening, 1919; in-8° de xii + 308 p.

Les deux premières parties de ce répertoire des légendes juives traduites du Midrasch avaient pour sous-titre *Von der Urzeit* (les temps primitifs) et *Die Erzväter* (les patriarches). Dans cette troisième série, l'auteur achève de nous présenter les récits concernant les événements et les personnages antérieurs à Moïse. Tous les recueils midraschiques connus sont utilisés depuis les *Rabbot* jusqu'aux textes édités par S.-A. Wertheimer à Jérusalem (*Ozer Midraschim Kitbé Yad*, 1913, et *Midrasch Alfa Betot*, 1914). L'auteur a puisé en outre dans les Targoumim, les écrits moraux et mystiques, les récits de voyages, les Apocryphes, parmi lesquels, — classification assez singulière, — il place Josèphe et Philon. Ces différentes sources, utilisées pêle-mêle dans les deux premières séries, sont, autant que possible, séparées dans le présent volume, car il y a des histoires de longue haleine dans certains Midraschim. C'est ainsi que le personnage de Joseph a donné naissance à tout un cycle de légendes. Le « roman » légendaire de Joseph a été publié à part (*Joseph und seine Brüder*). L'histoire de Jacob depuis qu'il quitte Laban, la rencontre des frères, le roman de Dina, la guerre soutenue par les fils de Jacob contre les Cananéens et les Emorites, etc., sont tirés presque uniquement du *Sefer hayaschar*. A propos de Josèphe, l'auteur, qui connaît notre *Revue*, semble ignorer la traduction française avec commentaire en cours de publication.

Karge (Paul). Rephaim. Die Vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens. Archäologische u. religionsgeschichtliche Studien. Paderborn, Ferdin. Schöningh, 1918; in-8° de xv + 765 p. + 67 Abbildungen u. Karte. (Collectanea Hierosolymitana. Veröffentlichungen der wissen schaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem. I Band).

Kaufmann (David). Gesammelte Schriften, hrsggb. von M. Brann, t. III, in-8° de xi + 601 p.

Le troisième volume de cette précieuse publication contient à la fin un Index des trois volumes (rappelons que le t. I a paru en 1908, le t. II en 1910).

Kohut (Alexander). The Ethics of the Fathers, éd. par Dr Barnett A. Elzas, New-York, 1920 ; in-8° de cx + 127 p.

Réédition des sermons de Kohut sur le traité d'Abot précédés d'une notice biographique et de quelques chapitres indiquant la place de Kohut dans la science juive et dans le judaïsme américain.

König (Eduard). Hebräische Rhythmik. Die Gesetze des alttestamentlichen Vers-und Strophenbaues Halle, Waisenhaus, 1914 ; in-8° de viii + 76 p.

Krauss (Samuel). Die Wiener Geserah vom Jahre 1421. Vienne et Leipzig, Braumüller, 1920; gr. in-8° de xi + 264 p. M. 18.

Il sera rendu compte de cet ouvrage ultérieurement.

Lambert (Mayer). Eléments de grammaire hébraïque, 3e édition, Paris, Durlacher, 1915 ; in-8° de 135 p.

Lamm (Louis). Zur Geschichte der Juden in Lauingen und in anderen pfalz-neuburgischen Orten. Zweite vermehrte Auflage, Berlin, Louis Lamm, 1915 ; in-8° de 48 p.

Leven (N.). Cinquante ans d'histoire. L'Alliance israélite universelle (1860-1910), t. II, Paris, Alcan, 1920 ; in-8° de viii + 574 p.

Lewin (B.). Charakteristik und Biographie der Rabbi Scherira Gaon (Hebräische vermehrte und verbesserte Auflage). Jaffa, impr. Schoschani, 1916; gr. in-8° de ii + 46 p. (en hébreu). En commission à Berlin, chez Poppelauer, M. 1.50.

Mann (Jacob). The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Califs. A contribution to their political and communal history based chiefly on Genizah materiel hitherto unpublished. Vol. I. Oxford, University Press, 1920; in-8° de 280 p.

Marouzeau (J.). La linguistique ou la science du langage. Paris, Geuthner, 1921 ; in-16° de 188 p.

Martinet (A.). Reisetagbuch des R. Benjamin von Tudela. Ein Beitrag zur Kenntnis der Juden in der Diaspora während des XII Jahrhunderts. Berlin, Louis Lamm, 1918 ; in-4° de 28 p.

Meisl (Josef). Haskalah. Geschichte der Aufklärungsbewegung unter den Juden in Russland. Berlin, Schwetschke, 1919 ; in-8° de vii + 229 p.

Meisl (Josef). Geschichte der Juden in Polen und Russland, t. I. Berlin, Schwetschke, 1921 ; in-8° de xii + 342 p.

Merz (Erwin). Die Blutrache bei den Israeliten. Leipzig, Hinrichs, 1916 ; in-8° de 137 p.

Mieses (Matthias). Die Entstehungsursache der jüdischen Dialekte. Wien, R. Löwit, 1915 ; in-8° de 120 p.

NAVILLE (Edouard). La Loi de Moïse dans *Revue de Théologie et de Philosophie*. Lausanne, n° 36, n° d'août-octobre 1920, pp. 174-223.

Le savant égyptologue s'est proposé de démontrer, à l'encontre de la haute critique, l'authenticité des livres mosaïques. Il le fait avec une ardeur de sincérité et une ingéniosité d'argumentation qui éveillent un vif intérêt, quelques réserves qu'appelle sa démonstration dans tous les camps.

Selon M. Naville, Moïse est bien l'auteur des cinq livres du Pentateuque, car « l'écrit est en harmonie avec la place qui lui est assignée dans l'histoire en ce qui concerne le temps, les lieux et les coutumes ». Il devait commencer par la Genèse afin d'enseigner aux Israélites leur origine et leur montrer leur mission, qui ne pouvait se réaliser qu'en Canaan. Cette mission est religieuse : de là, après la révélation du Décalogue, les multiples ordonnances, et le cérémonial. L'abondance de ces règles religieuses prouve leur antiquité, car le cérémonial est la religion visible, seule valable en Orient. Elle est l'uniforme distinctif du soldat, qui permet aux adorateurs du même Dieu de se reconnaître. Il lui était d'ailleurs impossible de tenir sans religion puisqu'il conquiert Canaan au nom de Yaweh.

La loi de Moïse est donc un tout : elle prend les Israélites à leur origine, les suit dans leurs événements historiques et détermine leur constitution ; affirmer que le code mosaïque est post-exilique, c'est renverser tout l'édifice.

Mais cette loi émane-t-elle de Moïse même ? Et comment l'a-t-il donnée aux Israélites ? Les redites, le désordre du livre prouvent que l'œuvre est bien de Moïse. Il était le « speaking prophet ». Les circonstances où il se trouvait, l'éloignement des tribus parfois l'obligeaient aux rappels, aux répétitions, et sans doute le Deutéronome a été prononcé de mémoire.

Pour conserver la loi, Moïse l'écrit : il compose, chaque jour, son journal de route sur des tablettes cunéiformes déposées dans une jarre ou dans une caisse en terre cuite à côté du Livre de l'Alliance. Les différences viennent des redites faites de mémoire : mais l'esprit, au fond, reste identique et peu importait à Moïse le désordre de la composition, qu'Ezra dans la suite fut appelé à corriger.

L'enseignement oral est attesté par les termes mêmes qui désignent les lois. *Tora* est l'ensemble des prescriptions. *Debarim*, le commandement suprême, exemple le Décalogue. *Mischpat*, jugement, c'est le droit coutumier. *Hok, Houkim*, statuts personnels, réels, c'est le droit établi opposé au droit coutumier. *Houkat Mischpat* serait le droit administratif. Les lois ont trois caractères : 1° mnémonique; 2° descriptif ; 3° parénétique.

La diversité des lois suffit à expliquer les différences de langage. Quant aux autres divergences, on peut les imputer à la double traduction subie par le texte original. Se souvenir que, pour M. Naville, le Pentateuque a été écrit en babylonien cunéiforme, l'akkadien, traduit en araméen par Ezra et en hébreu par les rabbins. Mais l'authenticité du livre est au-dessus de toute attaque. On veut introduire plusieurs auteurs dans la composition du Pentateuque. Pourquoi ? Il est dit que Moïse parle et écrit. Il faut admettre le fait : les citations bibliques prises hors du Pentateuque prouvent l'ancienneté du document : Pourquoi supposer E ? Comment l'élohiste schismatique vivant à Samarie a-t-il pu obtenir le texte du Décalogue? Comment un adorateur du veau d'or recommanderait-il Yaweh? Quel était son but? — Mais la langue n'est pas la même ? Réponse : on ne parle pas à soixante ans comme à vingt ; et puis, on oublie les transcriptions de Josué, d'Ezra, des rabbins. Quant à l'auteur du code sacerdotal, qui serait post-exilique, pourquoi n'a-t-il pas ordonné son œuvre ? Pourquoi ne cite-t-il pas le temple comme Ezéchiel ?

Pourquoi a-t-il fait des lois pour un peuple nomade, puisque Israël est établi en Palestine ? La théorie critique, notamment sur la composition du document P, est en désaccord complet « avec la place qu'on assigne au Pentateuque dans l'histoire, avec ce qui tient aux lieux, aux temps et aux circonstances. La loi est donc antérieure à la construction du temple : et le Pentateuque est de Moïse ». Nous ne discuterons pas cette démonstration et nous nous bornerons à la question suivante : M. Naville reconnaît que Deut., III, 11 n'a pas été écrit par Moïse. Alors par qui ? Et voici ouverte par M. N. lui-même, la porte aux multiples auteurs. — *E. Ginsburger.*

Neubauer (Dr Jakob). Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschliessungsrechts, eine vergleichend historische Studie, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1920, in-8° de XVI + 249 p.

Perles (Dr Félix). Adolf Schwarz zu seinem 70. Geburtstage, 15 juli 1916, Königsberg, 1916, in-8° de 8 pages.

Philos v. Alexandria (Werke). (Collection des Schriften d. judisch-hellenistischen Literatur hrsggb. v. Leopold Cohn), t. III, Breslau, Marcus, 1919 ; in-8° de 331 p.

Pollak (Gustav). Michael Heilprin and his sons, New-York, 1912; gr. in-8° de XV + 540 p.

Price (Julius). The Yemenite ms. of Moed Katon (Babyl. Talmud) in the library of Columbia University, Leipzig, Drugulin, 1920; gr. in-8° de 35 p.

Publications of the American Jewish Historical Society. Vol. XXVI et XXVII. Philadelphie (The Lord Baltimore Press, Baltimore); 2 vol. gr. in-8° de XXIX + 362 et XX + 618 p.

Rexhausen (Anton). Die rechtliche u. wirtschaftliche Lage der Juden im Hochstift Hildesheim. Hildesheim, Aug. Lax, 1914 ; in-8° de 167 p. (Beiträge für die Geschichte Niedersachsen und Westfalens VIII, 2 — 44 Heft).

Rosenberg (Artur). Beiträge zur Geschichte der Juden in Steiermark Wien-Leipzig, W. Braumüller, 1914 ; in-8° de X + 200 p. (Quellen... Geschichte der Juden in Deutsch-Ostreich... VI. Band).

Rosenthal (L.-A.). Der Rahmen der Mischna. Die jüngste Mischnaquelle. Ein mischnisches Lehr-u. Lesebuch, Berlin, Louis Lamm, 1915 ; in-8° de 57 + 17 p.

Salomon (Julius) et Fischer (Josef). Mindeskrift i anledning af Hundred aars dagen for Anordningen af. 29 Marts 1814, Copenhague, 1914; in-4° de 209 p.

Schwab (Gustav). Die rechtliche Stellung der israelitischen Religionsgemeinschaft in Wurttenberg, Berlin-Stuttgart-Leipzig, W. Kohlhammer 1917 ; in-8° de VII + 109 p.

Sidersky (D.). Moïse Schwab, sa vie et ses œuvres, Paris, impr. Deshayes, 1919 ; in-8° de 16 p. et un portrait.

On trouvera dans cette plaquette une notice très complète sur les nombreux travaux relatifs à l'histoire, à la bibliographie et à l'épigraphie juives, dus à

notre regretté collaborateur (mort en 1918), dont l'activité scientifique ne s'est pas ralentie durant un demi-siècle. Il faut savoir gré à M. S. d'avoir dressé avec un soin pieux le bilan de cette féconde carrière.

STRACK (Dr Hermann L.). Jüdische Geheimgesetze? 2e et 3e éd., Berlin, Schwetschke, 1920 ; in-8° de 36 p.

Dans cette brochure, le savant théologien chrétien réédite ses démonstrations du caractère pseudo-scientifique des pamphlets antisémites des Rohling, Ecker, etc. La recrudescence de l'antisémitisme redonne de l'actualité à ces courageuses protestations d'un chrétien qui connaît à fond le judaïsme, sa littérature et son histoire. Le p. 4 est nouveau, il est consacré à l'imposture du document des « Sages de Sion » et indique l'origine réelle de ce document.

STRACK (Hermann). Jüdisches Wörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der gegenwärtig in Polen üblichen Ausdrücke, Leipzig, Hinrichs, 1916 ; in-8° de XV + 204 p.

Studies in biblical parallelism. Part I : parallelism in Amos par L. NEWMAN. Part II : parallelism in Isaiah, chapt. I-X, par W. POPPER. University of California Press Berkeley, 1918, gr. in-8° de X + 444 p. (vol I, nos 2 et 3 des Univ. of California publications Semitic philology).

Studies in Jewish Literature issued in honor of Prof. K. KOHLER, on the occasion of his 70 th Birthday, Berlin, G. Reimer, 1913 ; in-8° de VI + 301 p.

A relever dans ce volume, outre des articles biographiques et bibliographiques concernant l'éminent théologien et savant juif d'Amérique, les mémoires suivants :

D. Neumark : Dr Kohler's systematic Theology.
I. Abrahams : The Decalogue in Art.
W. Bacher : Satzung vom Sinaï.
M. Buttenwieser : Remarks on the importance of Zachariah as a Prophet.
I. Elbogen : Bemerkungen zur alten jüdischen Liturgie.
H. G. Enelow : Kawwana : the Struggle for Inwardness in Judaism.
H. Englander : The Exodus in the Bible.
E. Frisch : The Reformation of Hezekiah.
I. Goldzieher : Die Zurechtweisung der Seele.
E. G. Hirsch : R. Moses Hayim Luzzato's « Path of the Righteous ».
S. Krauss : Die Ehe zwischen Onkel u. Nichte.
I. Z. Lauterbach : The Sadducees and Pharisees. A Study of their respective attitudes towards the Law.
H. Malter : Dreams as a cause of literary Compositions.
M. L. Margolis : Των ενδοξων Jos. IV, 4.
I. Mattuck : The Levirate Marriage in Jewish Law.
J. Morgenstern : Genesis XIV.
S. Poznanski : Allegorische Gesetzesauslegung bei den älteren Karäern.
S. Schechter : Midrash Fragment.

THILO (Martin). Die Chronologie des Alten Testaments dargestellt u. beurteilt unter besonderer Berücksichtigung der masoretischen Richter-und Königszahlen. Barmen, Hugo Klein, 1919 ; in-4° de 36 p. + 4 graphischen Rafeln.

Thomsen (Peter). Palästina-Literatur, eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren-und Sachregister, tome III (1910-1914) Leipzig, Hinrichs, 1916 ; in-8° de xx + 387 p.

Thomsen (Peter). Die römischen Meilensteine der Provinzen Syria, Arabia u. Palestina. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1917 ; in-8° de iv + 102 p. + 1 Haupt-u. 5 Nebenkarten. (Sonderabdr. aus der Z. D. Pal. Vereins Band xl).

Tramontano (Raffaele). Il piu antico saggio d'esegesi biblica allegoristica, un brano della Lettera d'Aristea a Filocrate (§§ 128-171), Monza 1919 (extrait de « la Scuola cattolica »); in-8° de 15 p.

Tschernowitz (Ch.). Die Enstehung des Schulchan-Aruch. Beitrag zur Festlegung der Halacha. Bern, Max Drechsel, 1915 ; in-8° de 79 p.

Venetianer (Dr Ludwig). Asaf Judæus, der älteste medizinische Schriftsteller in hebraeischer Sprache, 1re partie, Budapest, 1915 ; in-8° de 60 p. (publié en tête du Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuhljahr 1914-1915) ; 2e partie, 1916, 140 p. ; 3e partie, Strasbourg, Trübner, 1917; in-8° de 193 p.

Victor. Die Emanzipation der Juden in Schleswig-Holstein, Hamburg, M. Philipson, 1914 ; in-8° de 65 p. + portrait de L. S. Steinheim. (Verband der Jud. Gemeinden Schlesw.-Holstein).

Waxman (Meyer). The Philosophy of Don Hasdai Crescas, New-York, Columbia University Press, 1920 ; in-8° de xii + 162 p.

Weill (Arthur). Histoire des Juifs à l'usage de la jeunesse israélite, Epoque talmudique. Strasbourg, F. Bloch, 1920, in-8° de 88 p., 8 fr.

Weill (Emmanuel). Juda Maccabée, Rabbi Akiba, 2e édition, suivi de : les Chazars convertis au judaïsme, Paris, Durlacher, 1921 ; in-8° de 318 p.

Nous avons annoncé en son temps la première édition de cet attrayant petit livre de lecture. La présente édition offre aux jeunes lecteurs un chapitre de plus, qui raconte, de façon populaire, l'épisode des Chazars.

Weill (Raymond). La Cité de David, compte rendu des fouilles exécutées à Jérusalem, sur le site de la ville primitive, Paris, Geuthner, 1920: in-8° de viii + 209 p.

Ce sont, réunies en un beau volume, les magistrales études publiées naguère dans cette *Revue*.

Zeitlin (Salomon). Studies in Tannaitic Jurisprudence. I : Intention as a legal principle. Cincinnati, Ark publishing C°, 1920; in-8° de p. 297-312 (Reprint from Journal of Jewish Lore and Philosophy. Vol. I, nos 3-4).

Zeitlin (Salomon). When did Jerusalem surrender to Antiochus Sidetes? Reprinted from Publications of the American Jewish Historical Society. N° 26, 1918; in-8° de p. 165-172.

Zunz. Sittenlehrer. Mit Anmerkungen von I. Elbogen. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1921 ; in-8° de 46 p.

Zuri (J.-S.) (pseudonyme de Schesak). Rabbi Jochanan. Der erste Amoräer Galiläas. Berlin, M. Poppelauer, 1918 ; in-8° de 176 p.

Zuri (J.-S.). Rab, sein Leben und seine Anschauungen, Zurich, impr. V. Ostheim, 1918; gr. in-8° de 151 p.

Zwarts (Jac.). Uit het verleden der Portugeesche Joden in de Vechtstreek-Utrecht, impr. H. J. Smits, s. d. [1920], in-8° de 21 p.

Périodiques.

The American Journal of Semitic Languages and Literatures (Chicago, trimestriel), T. XXX, N° 1, octobre 1913. = = A. T. Olmstead : Source Study and the Biblical Text. — J. A. Bewer : The Ordeal in Num., ch. v. = = N° 2, janvier 1914. = = J. A. Bewer : The Composition of Judges, ch. xix. — M. Jastrow : On מנמחרת השבת (« The Day after the Sabbath ») (le sabbat primitif était le *sabattu* babylonien, jour de la pleine lune). — W. S. Fox : Old Testament Parallels to « Tabellæ defixionum ». = = N° 3, avril 1914. = = J. A. Bewer : The Composition of Judges, ch. xx, xxi. = = T. XXXI, octobre 1914 — juillet 1915. = = C. Gaenssle : The Hebrew Particle אשר. — A. T. Olmstead : The earliest Book of Kings. — L. Waterman : Bull-Worship in Israel. = = T. XXXII, N° 1, octobre 1915. = = P. Haupt : Assyr. *ramku* (prêtre) : Hebr. *Komer*. = = N° 2, janvier 1916. = = J. M. Powis Smith : Some problems in the early history of Hebrew Religion. — J. Kennedy : David's-Lament over Saul and Jonathan. — M. L. Margolis : Hexapla and Hexaplaric. = = N° 4, juillet 1916. = = L. Waterman : A half century of Biblical and Semitic investigation. — J. M. Powis Smith : The effect of the disruption on the Hebrew thought of God. = = T. XXXIII, N° 1, octobre 1916. = = K. Fullerton : Isaiah's earliest prophecy against Ephraim. = = N° 4, juillet 1917. = = J. M. Powis Smith : Jewish Religion in the fifth cent. B.C. = = T. XXXIV, N° 2, janvier 1918. = = H. Ranston : Ecclesiast and Theognis = = N° 3, avril 1918. = = A. T. Olmstead : The Greek Genesis. — K. Fullerton : The Problem of Isaiah, ch. x. = = N° 4, juillet 1918. = = K. Fullerton : Immanuel. = = T. XXXV, N° 3, avril 1919. = = E. Isaacs : The Origin and nature of Parallelism. — J. A. Bewer : Ancient Babylonian Parallels to the Prophecies of Haggai. = = N° 4, juillet 1919. = = H. C. Ackerman : The Immanuel Sign and its meaning. — J. Bloch : The authorship of the Peshitta. = = T. XXXVI, N° 1, octobre 1919. = = J. A. Bewer : The gap between Ezra, ch. i et ii. — H. S. Linfield : The relation of Jewish to Babylonian Law. = = N° 2, janvier 1920. = = G. B. Gray : Critical notes on the text of Job. — W. E. Clark : The Sandalwood and Peacocks of Ophir. — J. Bloch : The influence of the greek Bible on the Peshitta. = = N° 3, avril. = = J. Morgenstern : The sources of the Creation Story, Genesis, i, 1-ii, 4. = = N° 4, juillet. = = E. Grant : Deborah's oracle.

The Jewish Quarterly Review, New series, t. IV (Philadelphie, trimestriel), 1913-1914. = = V. Aptowitzer : Formularies of Decrees and Documents from a Gaonic Court. — W. Bacher : Some Remarks to Saadya's Tokehah. — N. Bentwich : From Philo to Plotinus. — A. Buchler : Learning and teaching in the open air in Palestine. — I. Davidson : Poetic Fragments from the Genizah. — J. N. Epstein : Two Gaonic Fragments. — I. Friedlaender : The Rupture between Alexander Jannai and the Pharisees. — L. Grünhut : Our Edition of the Palestinian Talmud compared with the Leyden MS. — B. Halper : The Scansion of Mediæval Hebrew Poetry. — B. Halper : A Volume of the Book of Precepts of Hefes b. Yasliah (*suite* t. V, *fin* t. VI). — M. Jastrow : The so-called Leprosy Laws. — S. Krauss : A misunderstood Word (le mot גנרנירות, dans un ancien midrasch conservé par l'*Arouch*). — A. Marmorstein : Joseph b. Abraham Hakohen. — W. Max Müller : An Egyptian Document for the History of Palestine. — M. Radin : A Charter of Privileges of the Jews in Ancona of the year 1535. — J. Reider : Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila I, II et III (*fin*, t. VII). — F.-I. Schechter : The Rightlessness of mediæval English Jewry. — S. Schechter : Reply to Dr Buchler's Review of Schechter's « Jewish Sectaries ». — W. St-Clair Tisdall : The Aryan Words in the Old Testament, IV. = = T. V, 1914-1915. = = H. Brody : Remarks on the Poetic fragments (*J. Q. R.*, IV). — I. Davidson : Some Remarks on the Poems ascribed to Joseph b. Abraham Ha-Kohen (*Ibid.*). — J. N. Epstein : Additional Notes to « Two Gaonic Fragments » (*Ibid.*). — J. N. Epstein : Notes on Post-Talmudic-Aramaic Lexicography. — I. Friedlaender : A new Responsum of Maimonides concerning the Repetition of the *Shmoneh Esreh*. — A. Guillaume : Further Documents on the Ben Meir Controversy. — I. Herzog : The last two Chapters of Samuel b. Hofni's כתב אחכאם שרע אלצרצרית. — H. Hirschfeld : Immanuel of Rome and other Poets on the Jewish Creed. — J.-Z. Lauterbach : Midrash and Mishnah. A Study in the early History of the Halakah (*suite*, t. VI). — M.-H. Segal : Studies in the Books of Samuel (*suite*, t. VI, VIII, *fin*, t. IX). — Ch. Singer : Allegorical Representation of the Synagogue in a twelfth century MS. of Hildegard of Bingen. — M. Sulzberger : The ancient Hebrew Law of Homicide. = = T. VI, 1915-1916. = = S. Daiches : An Explanation of Isaiah 27, 8. — I. I. Efros : The Problem of Space in Jewish Mediæval Philosophy (*suite* et *fin* au t. VII). — I. Friedlaender : The present Position and the Original Form of the Prophecy of Eternal Peace in Isaiah 2, 1-5 and Micah 4, 1-5. — B. Halper : An Autograph Responsum of Maimonides. — H. Hirschfeld : Fragments of Sa'adyah's Arabic Pentateuch Commentary (*suite*, t. VII). — S.-T. Hurwitz : Pygmy-Legends in Jewish Literature.— I. Lebendiger : The minor in Jewish Law (*fin*, t. VII). — J. Mann : Jesus and the Sadducean Priests (Luc, x, 25-37). — A. Mingana : Syriac Ver-

sions of the Old Testament. — J. Nacht : The Symbolism of the Shoe with special reference to Jewish Sources. = = T. VII, 1916-1917. = = B. Halper : Recent Hebraica and Judaica (*suite*, t. VIII). — I. Husik : Studies in Gersonides (*suite* et *fin*, t. VIII). — J. Mann : The Responsa of the Babylonian Geonim as a source of Jewish History (*suite*, t. VIII, IX, *fin*, t. X).— M.-L. Margolis : *Ai* or *The City ?* (Josué VIII, 12, 16).— A. Marx : Margoliouth's Catalogue of Miscellaneous Mss. and Charters in the British Museum. — A. Mischcon : Disputed Phrasings in the Siddur. — M. Radin : Varia archæologica (une inscription funéraire juive de Rome; une incantation latine en caractères hébreux).— H.-A. Wolfson : Crescas on the Problem of Divine Attributes. — S. Zeitlin : The Semikah Controversy between the Zugot. = = T. VIII, 1917-1918. = = D. S. Blondheim : Tentative list of extant Manuscripts of Rashi's Talmudical Commentaries. — I. Davidson : Poetic Fragments from the Geniza. — H. Hirschfeld : Early Karaite Critics of the Mishnah. — J.-Z. Lauterbach : The three Books found in the Temple at Jerusalem. — A. Marmorstein : Solomon Ben Judah and some of his Contemporaries. — A fragment of the vision of Ezekiel. — A. Marx : A seventeenth-century Autobiography, a picture of Jewish Life in Bohemia and Moravia (d'un ms. du Jewish theological Seminary). — J. Morgenstern : Two ancient Israelite agricultural Festivals. — M. Waxman : The Philosophy of Don Hasdai Crescas (*suite*, t. IX, *fin*, t. X). = = T. IX, 1918-1919. = = R. Butin : Some Leaves of an Egyptian jewish Ritual. — C. Duschinsky : The Rabbinate of the Great Synagogue, London, from 1756-1842 (*suite*, t. X, XI). — I. Efros : The Menorat Ha-Maor. — B. Halper : Recent Arabic Literature. — J. Hoschander : The Book of Esther in the Light of History (*suite*, t. X, XI). — J. Mann : Note on « Solomon B. Judah and some of his Contemporaries. — A. Marx : A List of Poems on the Articles of the Creed. — J. Morgenstern : Kedesh-Naphtali and Ta'anach. — S. Zeitlin : Megillat Taanit as a Source for jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods (*suite*, t. X). = = T. X, 1919-1920. = = H. Friedenwald : Note on the importance of the Hebrew Language in mediæval Medicine. — B. Halper : A Dirge on the death of Daniel Gaon. — J.-H. Hertz : An explanation of Abot, VI, 3. — H. Hirschfeld : The Dot in Semitic Palæography. — D. Macht : A pharmacological Study of Biblical « Gourds ». — A. Marmorstein : The Takkanot of Ezra. — R.-H. Melamed : The Targum to Canticles according to six Yemen Mss, compared with the « Textus receptus », ed. de Lagarde. — H.-A. Wolfson : Note on Crescas's Definition of Time. — S. Zeitlin : The Takkanot of Ezra.

Journal asiatique, 11e série, t. II, N° juillet-août 1913. = = Ph. Berger et M. Schwab : Le plus ancien manuscrit hébreu. = = T. IV, N° 1, juillet-août 1914. = = Abr. Danon : Meirath'Enaïm, version en néo-grec et caractères hébraïques de Jérémie, x, 11; de Daniel, II, 5-VII, 28; et

d'Esdras, IV, 7-VI, 26, du Caraïte Aféda Béghi ((1627). = = T. V, Nos mai-juin 1915. = = M. Schwab : Le trousseau d'une fiancée égyptienne au XVIIe siècle. = = T. VI, No 2, sept.-octobre 1915. = = M. Schwab : Deux singuliers éléments de bibliographie orientale (le 1er est le colophon en vers de l'édition *princeps* des premiers Prophètes, débutant par une description de l'art de l'imprimeur) — T. VII, No 2, mars-avril 1916. = = A. Marmorstein : Fragments du commentaire de Daniel Al-Kumissi sur les Psaumes. = = T. XI, No 2, mars-avril 1918. = = M. Schwab : Note sur Yedaïa Bedersi Ha-Penini. = = T. XIV, No 3, nov.-déc. 1919. = = M. Vernes : La prière d'Ezéchias.

Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (Breslau, trimestriel). = = 58e année, Nos 1-2, janvier-février 1914. = = Jacob Klatzkin : H. Cohens methodische Begründung des Judentums (*fin*, nos 3-4). — L. Ginzberg : Eine unbekannte jüdische Sekte (*suite*, nos 3-4, 5-6, 7-8). — A. Zweig : Der Pentateuch-Kommentar des Joseph Bechor-Schor zum fünften Buche Moses. — N. Netter : Die Schuldennot der jüdischen Gemeindè Metz (1791-1854). — F. Lazarus : Das königlich Westphälische Konsistorium der Israeliten (*suite*, nos 3-4, 5-6, 7-8 ; *fin*, nos 9-12). — L. Venetianer : Psalm. XX, i. d. synagogalen Liturgie. = = Nos 7-8, juillet-août. = = V. Aptowitzer : Christliche Talmudforschung. — A. Fürst : Die jüdischen Realschulen Deutschlands (*fin*, nos 9-12). = = 59e année, Nos 1-2, janvier-février 1915. = = M. Güdemann : Der jetzige Weltkrieg und die Bibel. = = Nos 3-4, mars-avril. = = J.-B. Münz : Neuaufgefundene römische Inschriften aus einer jüdischen Katakombe. = = Nos 5-6, mai-juin. = = S. Silberstein : Ohne Unterschied von Geburt u. Religion. — D. Feuchtwang : Monumenta Talmudica. — E. Baneth : Bemerkungen zum Sefer Scha'aschu'im. — M. Brann : Aus der Zeit von vor hundert Jahren (*fin* au no suivant). = = Nos 7-10, juillet-octobre. = = M. Güdemann : Die Liebe, die Grundlage des hebräischen Gebetes. — S. Klein : Hebräische Ortsnamen bei Josephus. — L. Lewin : Ein Judentag aus Süd — und Neuostpreussen (*suite*, nos 11-12). — M. Brann : Die Kontinentalsperre u. die deutschen Juden. = = Nos 11-12. = = D. Feuchtwang : Der Tierkreis in der Tradition un dem Synagogenritus. — S. Rubin : Berichtigungen zum Sklavenrechte in der talmudischen Archäologie von Prof. S. Krauss. = = 60e année, Nos 1-2, janvier-février 1916. = = Sali Lévi : Aus meinen Erlebnissen bei den Juden in Russisch-Polen. — J. Hirsch : Die Vorgeschichte Israels u. seiner Religion. — H. Laible : שאיני oder שאני ? (dans les formules de vœux de la Mischna *Nedarim*). — S. Ochs : Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüchen Salomos, Esra, Nehemia u. Chronik (*suite*, nos 3-4, 5-6, 7-8, 11-12). = = Nos 3-4, mars-avril. = = V. Aptowitzer : Die talmudische Literatur der letzten Jahre (*suite*, nos 9-10; *fin*, nos 11-12). — J.-N. Epstein : R. Mazliach Gaon (contribution à l'histoire

de l'Aruch). — M. Güdemann : Der « Magen David » oder Davidschild. — S. Poznanski : Zweiter Nachtrag zur karaïschen Familie Feruz. = = Nos 5-6, mai-juin 1916. = = A. Fürst : Das Sabbatäer-Gebetbuch der Simon v. Péchi. — Armin Abeles : Die Bürgschaft als Motiv in d. jüdischen Literatur (*fin*, nos 7-8). — I. Löw : Quisquilien. = = Nos 7-8, juillet-août. = = L. Geiger : Zunz im Verkehr mit Behörden u. Hochgestellten (*fin*, nos 9-10). — L. Kracauer : ein jüdisches Testament aus d. Jahre 1470. = = Nos 9-10. A. Schwarz : Latente δὶς λεγόμενα. — M. Balaban : Joseph Jonas Theomim-Fränkel, Rabbiner in Krakau (1742-1745) u. seine Zeit (*suite*, nos 11-12; 1917, nos 1-2; *fin*, nos 3-6). = = Nos 11-12, novembre-décembre. = = M. Lewinski : Wesen u. Mission des Judentums. = = 61e année, Nos 1-2, janvier-février 1917. = = M. Güdemann : « Der Fremde ist der Feind ». — S. Krauss : Notizen zur « Kleinen Chronik » (*Seder Olam Zouta*). — J. Guttmann : Lazarus Bendavid (*fin*, nos 3-6). = = Nos 3-6, mars-juin. = = M. Brann et M. Rosenmann : Der Briefwechsel zwischen Isak Noa Mannheimer u. Leopold Zunz (*fin*, nos 7-8). — A.-Z. Idelsohn : Die Vortragszeichen der Samaritaner. — J. N. Epstein : Die *Tosefta* in den Halachot Gedolot. — S. Klein : Zur Geographie Palästinas in d. Zeit der Mischna. — Porges : Das Wort Pharisäer bei Spinoza. = = Nos 7-8, juillet-août. = = Die Fluchpsalmen im Urteile Luthers u. Franz Delitzschs. — J. Guttmann : Über einige englische Scholastiker des dierzehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zur jüdischen Literatur (*fin*, nos 1-3, 1918). — A. Schnitzlein : Zur Geschichte der Vertreibung der Juden aus Rothenburg o. T. — L. Löwenstein : R. Juda Mehler II. = = Nos 9-12, septembre-décembre. = = M. Brann : Heinrich Graetz. — M. Güdemann : H. Graetz. — H. Cohen : Graetzens Philosophie d. jüdischen Geschichte. — N. Porges : Graetz als Exeget. — L. Treitel : Flavius Josephus bei Graetz. — A. Schwarz : Die Konsekrierung der dritten Stadtmauer Jerusalems. — Ph. Bloch : Graetzens Schema zu einer enzyklopädischen Bearbeitung d. Talmud. — M. Güdemann : Moralische Rechtseinschränkung im mosaïschrabbinischen Rechtssystem. — M. Brann : Verzeichniss von H. Graetzens Schriften u. Abhandlungen. = = 62e année, nos 1-3, janvier-mars 1918. = = A. Lewkowitz : Hermann Cohen. — S. Baron : H. Graetzens Geschichtsschreibung. Eine methodologische Untersuchung. — J. Caro : Das Wort Rabbi im nichtjudischen Schrifttum. — N. Porges : Zur Lebensgeschichte Uriel da Costas (*suite*, nos 4-6; *fin*, nos 7-12). — S.-H. Lieben : Zwei Sammelbände aus d. Nachlasse Karolus Fischers. — L. Geiger : Zur Geschichte der Juden in den Balkanstaaten. = = Nos 4-6, avril-juin. = = I. Elbogen : Neuorientierung unserer Wissenschaft. — M. Brann : Ein neuer Grabsteinfund in Breslau. — M. Steckelmacher : H. Graetz als Darsteller der Systeme der jüdischen Religionsphilosophen. = = Nos 7-12, juillet-décembre. = = D. Feuchtwang : M. Güdemanns Anteil an der Wissenschaft des Judentums. — L. Levy : Die Schuhsymbolik im jüdischen Ritus. — B. Cohn : Das

mathematische Handbuch des Abraham Savasorda. — S. Poznanski : Der Name Sar Schalom. — M. Neuburger : Die ersten an der Wiener mediz. Fakultät promovierten Aerzte jüdischen Stammes. — Fr. Babinger : Elkan Henle (1761-1833). — M. Brann : Aus H. Graetzens Lehr-und Wanderjahren (*suite*, 1919, nos 1-3, 7-12). — M. Brann : Die Abstammung u. der Name F. Lassalles. = = 63e année, Nos 1-3, janvier-mars 1919. = = N. Epstein : זיקין und רוחות. — W. Staerk : Zur Ueberlieferungsgeschichte des jüdisch-deutschen Samuel-und Königsbuches. = = Nos 4-6, avril-juin (en l'honneur du 70e anniversaire de M. Brann). = = Verzeichniss der von M. Brann verfassten Schriften u. Abhandlungen. — A. Lewkowitz : Jüdische Geschichte u. Religionsphilosophie. — Treitel : Grenzfragen zwischen Philologie u. Geschichte. — I. Heinemann : Poseidonios über die Entwicklung der jüdischen Religion. — Horowitz : Die Komposition des Talmuds. — Ph. Bloch : Die Piska zum Wochenfest. — L. Blau : Die Strafklauseln d. griechischen Papyrusurkunden beleuchtet durch die aramäischen Papyri u. durch den Talmud. — J. Guttmann : Über die Unechtheit der dem Isaak b. Salomo Israeli beigelegten Schrift « Sitte der Aerzte ». — S. Eppenstein : Zur Frühgeschichte der Juden in Deutschland besonders in literarischer u. kultureller Hinsicht. — I. Kracauer : Frankfurter Judenstättigkeiten im Mittelalter. — I. Elbogen : Die Bezeichnung « Jüdische Nation ». = = Nos 7-12, juillet-décembre. = = A. Eckstein : Die Entstehungsgeschichte des Joël'schen Gebetbuchs. — A. Schwarz : Die Schatzkammer der Tempels in Jerusalem. — J.-N. Epstein : Philologisch-historische Miszellen. — J. Mieses : Textkritische Bemerkungen zu R. Saadja Gaons arabischer Pentateuchübersetzung. — J. Guttmann : Die ethische Schrift Sepher Hajaschar u. ihre philosophischen Anschauungen. — W. Cohn : Kaiser Friedrich II u. die deutschen Juden. — H. Tykocinski : Die Schüler Isaaks Or Sarua. — A. Kober : Noch eine hebräische Urkunde des Kölner Stadtarchivs.

Revue Biblique internationale (Paris, trimestrielle) 11e année, No 1, janvier 1914. = = R.-P. Dhorme : La langue de Canaan (*fin*, no 2). = = No 2, avril : M. van Hoonacker : La date de l'introduction de l'encens dans le culte de Jahvé. = = No 3, juillet. = = R. P. Vincent : Gézer et l'archéologie palestinienne après six ans de fouilles (*fin*, no 4). = = No 4, octobre. = = Mélanges : A. Plassart : La Synagogue juive de Délos. — E. Tisserant : Une nouvelle édition du Pentateuque samaritain. — Chronique. F. M. Abel : Le littoral palestinien et ses ports. = = 12e année, Nos 1 et 2, janvier et avril 1915. = = J. Touzard : Les Juifs au temps de la période persane. = = Nos 3 et 4, juillet et octobre. = = Mélanges : G. Mercati : Appunti dal palinsesto Vaticano di Filone. — J.-B. Frey : Le *Pater* est-il juif ou chrétien ? (Conclut contre de Sola Pool, en particulier, que, malgré la ressemblance de quelques traits, rien n'autorise à faire du *Kaddich*,

expression du particularisme juif (?), l'ancêtre ou le proche parent du *Pater*, qui incarne l'esprit universaliste du christianisme). — Van Kœverden : Le Psaume XXXIX. = = 13e année, Nos 1 et 2, janvier et avril 1916. = = J.-B. Frey : Dieu et le monde d'après les conceptions juives au temps de J.-C. = = Nos 3 et 4, juillet et octobre. = = J. Touzard : L'âme juive au temps des Perses (*suite*, nos 1-2, 3-4, 1917 ; 3-4, 1918 ; 1-2, 1919 ; 1, 1920). — P. Cruveilhier : De l'interprétation historique des événements de la vie familiale du Prophète Osée (I-III). — E. Podechard : Le premier chapitre des Paralipomènes. — Mélanges : R. P. Abel : Saint Jérôme et les prophéties messianiques, (*fin*, nos 1-2, 1917). — R. P. Lagrange : L'homicide d'après le code de Hammourabi et d'après la Bible. — J.-B. Frey : La révélation d'après les conceptions juives au temps de J.-C. = = 14e année, Nos 1 et 2, janvier et avril 1917. = = R. P. Lagrange : Les judaïsants de l'Epître aux Galates. — Mélanges : L. Desnoyers : Le prophète Amos. = = Nos 3 et 4, juillet et octobre. = = D. Buzy : Les symboles d'Osée. Mélanges : L. Gry : La bénédiction de Joseph (Gen. XLIX, 22-27). = = 15e année, nos 1 et 2, janvier et avril 1918. = = E. Podechard : Notes sur les Psaumes (*suite*, nos 3 et 4, *fin*, janvier 1920). — D. Buzy : Les symboles de Zacharie. — Mélanges : G. Bardy : Notes sur les recensions hésychienne et hexaplaire du livre de Néhémie (II Esdras). = = Nos 3 et 4, juillet et octobre. = = D. Buzy : Les symboles de Daniel. = = 16e année, nos 1 et 2, janvier et avril 1919. = = E. Tisserand : Nouvelles notes sur le ms. palimpseste de Job : Hierosolymitanus Sanctae Crucis n. 56. = = Nos 3 et 4, juillet et octobre. = = L. Dieu : Retouches lucianiques sur quelques textes de la vieille version latine (I et II Samuel). — Chronique : L.-H. Vincent : Le Sanctuaire juif d'Aïn-Douq. = = 29e année (*sic*), n° 2, 1er avril 1920 = = L.-H. Vincent : La Palestine dans les papyrus ptolémaïques de Gerza (Ces papyrus, extraits des « Archives de Zénon », publiés par C. Edgar dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, éclaireraient, entre autres résultats, les éléments historiques contenus dans le récit de Josèphe (*Ant.* XII, IV, 11) concernant la *Baris* fastueuse fondée par Hyrcan, fils de Tobie. — D. Buzy : Les symboles prophétiques d'Ezéchiel (*suite*, nos 3-4, 1920 ; n° 1, 1921 ; *fin*, n° 2, 1921).

(*A suivre.*)

JULIEN WEILL.

Le Gérant : JULIEN WEILL.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

ARTICLES DE FOND

Camerini (D.). — Une ancienne version italienne des Prophètes..... 29
Ginsburger (M.). — Deux manuscrits caraïtes..... 40
Krauss (Samuel). — Contributions à la topographie de Jérusalem (*suite*)..... 48
Liber (M.). — Napoléon Ier et les Juifs. — La question juive devant le Conseil d'État en 1806 (*suite et fin*)..... 1 et 135
Mann (Jacob). — Listes de livres provenant de la Gueniza.... 163
Poznanski (Samuel). — I. Citations de Saadia ou attribuées à Saadia chez les exégètes de la France septentrionale 113
II. Une liste d'ouvrages caraïtes 184
Reinach (Théodore). — Une nouvelle nécropole judéo-romaine..... 24
Weill (Emmanuel). — Le Yidisch alsacien-lorrain, recueil de mots, locutions et dictons employés dans le dialecte des Israélites d'Alsace et de Lorraine (*suite et fin*)..... 65

NOTES ET MÉLANGES

Lambert (Mayer). — Notes lexicographiques et exégétiques (*suite*).... 89
Porgès (N.). — Remarques sur le Yidisch alsacien-lorrain..... 192
Weill (Emmanuel). — Quelques observations sur les remarques précédentes 201
Poznanski (Samuel). — Remarques sur les « Deux manuscrits caraïtes » 202

BIBLIOGRAPHIE

Ginsburger (E.). — Biblische studien, t. XX, I : Der Wein in der Bibel. Kulturgeschichtliche und exegetische Studie, par Dr Vincenz Zapletal..... 109

LAMBERT (Mayer). — I. Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte Julius WELLHAUSEN zum siebzigsten Geburtstag am 17 Mai 1914 gewidmet herausgegeben von Karl MARTI..... 94
II. La Sainte Bible, traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introduction et notes..... 100
POZNANSKI (Samuel). — Einleitung in Talmud und Midras. Fünfte, ganz neubearbeitete Auflage der « Einleitung in den Talmud », par STRACK (H.-L.)..... 102
WEILL (Julien). — I. Gli Ebrei a Firenze nell' età del Rinascimento, par CASSUTO (Umberto)..... 107
II. Bulletin..... 110
III. Revue bibliographique (années 1914 à 1920)..... 206

Additions et rectifications..... 112

Table des matières..... 223

ACTES ET CONFÉRENCES

Assemblée générale du 13 mars 1921..... I

Procès-verbaux des séances du Conseil..... V

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DU MARÉCHAL-FOCH.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 13 MARS 1921.

Présidence de M. Israel Lévi, *Président.*

M. le Président, en ouvrant la séance, prononce une allocution. Il fait l'historique de l'activité de la Société des Etudes juives, qui compte quarante et un ans d'âge. Evoquant les « temps héroïques » de sa naissance en 1880, il rappelle le but que s'étaient proposé le grand rabbin Zadoc Kahn et Isidore Loeb et les jeunes gens qui, sous leur impulsion, avaient fondé la Société : faire connaître aux Israélites français l'histoire des Juifs de France et leur littérature, à l'aide des documents d'archives dépouillés et mis en œuvre par des chercheurs et des savants compétents, rompus aux disciplines scientifiques.

La Société des Etudes juives s'est consacrée aussi, entre autres travaux, à l'examen des faits et des idées qui ont marqué l'histoire du Judaïsme dans les environs de l'ère chrétienne. Elle a réalisé, en grande partie, le programme qu'elle s'est tracé. Mais il reste encore beaucoup à faire.

A l'heure actuelle, la Société traverse une crise, crise d'ordre matériel et financier, en raison des frais énormes qu'entraînent les publications. Les intérêts de sociétés scientifiques telles que la nôtre passent, d'ailleurs, au second plan en présence des lourdes préoccupations de l'heure actuelle, et il faut songer surtout à venir en aide aux malheureuses populations juives de l'Europe orientale, dont l'histoire dépasse en tragique celle des communautés du passé.

D'autre part, il est difficile de combler les vides qui se sont produits depuis la guerre dans les rangs des amis de la Société et de ses collaborateurs. L'orateur rappelle encore, à ce sujet, le souvenir des jeunes savants tels que Adolphe Reinach et le rabbin Maurice Vexler.

Malgré cela, il ne faut pas se laisser envahir par le pessimisme. Les débuts de la Société des Etudes juives avaient été laborieux et pourtant les sceptiques ont pu constater sa vitalité. Il faut avoir confiance encore et les obstacles actuels seront également surmontés.

Le Président exhorte ceux qui tiennent encore en mains le drapeau de la science de conserver au judaïsme français le prestige que lui a valu l'effort de quarante années de travaux désintéressés et souhaite au président qui lui succédera de recruter de nouveaux souscripteurs et de nouveaux collaborateurs.

Il termine son allocution en présentant au public M. Aimé Pallière, qui doit parler de la vie et de la doctrine du célèbre rabbin livournais Elie Benamozegh.

M. Edouard de Goldschmidt, trésorier, rend compte comme suit de la situation financière :

Mesdames, Messieurs,

Nous vous soumettons le compte rendu de notre gestion financière.

Malgré une augmentation relativement satisfaisante des cotisations, compensant celles de certains pays qui nous ont fait défaut, nous devons constater que notre situation se présente sous un jour moins favorable.

Les frais, notamment ceux d'impression, ont augmenté dans des proportions considérables.

De ce fait nous avons dû élever le prix des cotisations et également le prix de la vente de la Revue au numéro.

Grâce au concours que vous avez bien voulu nous maintenir, pensant comme nous que notre Revue devait conserver son autorité et sa diffusion dans tous les milieux qui s'intéressent à la science

juive, nous sommes convaincus que nos recettes, dès l'exercice 1921, seront plus que suffisantes pour couvrir nos dépenses.

Actif.

En caisse au 1er janvier 1920	478 fr.	45
Chez MM. de Rothschild frères	24.125	35
Cotisations	4.558	40
Coupons et intérêts	4.661	10
Total	33.823 fr.	30

Passif.

Frais d'impression	15.281 fr.	10
Honoraires des auteurs	598	»
Secrétaire de la rédaction	1.800	»
Timbres et frais divers	562	45
Solde	15.581	75
Total	33.823 fr.	30

Balance.

Doit :

Frais généraux	2.960 fr.	45
Publications	15.281	10
Chez MM. de Rothschild frères	12.721	25
Espèces en caisse	2.860	50
Total	33.823 fr.	30

Avoir :

En caisse au 1er janvier 1921	24.603 fr.	80
Cotisations	4.558	40
Coupons et intérêts	4.661	10
Total	33.823 fr.	30

Le Président met aux voix les conclusions du rapport financier, qui sont adoptées.

Il est procédé ensuite à l'élection pour le renouvellement d'un tiers des membres du Conseil. Sont élus :

MM. Jules Bauer, Henri Becker, Edmond Bickart-Sée, Edouard de Goldschmidt, Isidore Lévy, Léon Lévy, Dr Arnold Netter, membres sortants, et M. Paul Alphandéry, membre nouveau.

M. Isidore Lévy, directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, est élu Président pour l'année 1921.

M. Aimé Pallière fait une conférence sur *Elie Benamozegh, une grande figure du Judaïsme italien au XIXe siècle.*

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 22 OCTOBRE 1920

Présidence de M. Israel Lévi, *président.*

M. Israël Lévi adresse, au nom de la Société, un hommage de regrets à la mémoire de M. Gaston Mayer, récemment décédé. Il fait l'éloge de ce collègue de la première heure, homme d'une grande dignité de caractère et ardent patriote.

En raison des conditions onéreuses de l'impression de la *Revue*, le Conseil décide, après discussion, d'élever le chiffre de la cotisation annuelle à 35 francs pour la France et 40 pour l'étranger, avec faculté laissée au Bureau d'accorder une remise aux étudiants et fonctionnaires. Le prix du numéro est fixé à 10 francs pour la France et 12 francs pour l'étranger.

L'échange de la *Revue* est accordé à la *Rivista trimestrale di Studi filosofici.*

Le Conseil examine ensuite différents projets de conférences.

Sont reçus membres de la Société : MM. Maurice Guis, présenté par MM. Maurice Liber et Mayer Lambert ; Robert Brunschwig, présenté par MM. M. Liber et J. Weill ; Samuel Cohen, présenté par MM. Emmanuel Weill et M. Liber ; Abraham Danon, présenté par MM. M. Lambert et M. Liber ; Léon Berman, présenté par MM. Liber et J. Weill.

SÉANCE DU 21 JANVIER 1921

Présidence de M. Israel Lévi, *président.*

M. Eugène Sée, au nom du Conseil, félicite le Président de sa nomination de chevalier de la Légion d'honneur.

Le Conseil fixe la date de l'Assemblée générale au dimanche 13 mars. M. Aimé Pallière y fera une conférence sur *Elie Benamozegh, une grande figure du Judaïsme italien au XIXe siècle.* Il sera pourvu au renouvellement d'un tiers des membres du Conseil. Le Conseil décide de proposer le nom de M. Isidore Lévy pour la présidence de la Société en 1921 et celui de M. Paul Alphandéry en remplacement de M. Gaston Mayer, décédé.

Le Président propose de reprendre la série des communications scientifiques. Les membres de la Société qui auraient de ces communications à faire sont priés d'en informer le Secrétaire afin qu'il puisse les mettre à l'ordre du jour de la prochaine séance.

Est admis comme membre adhérent M. le Prof. Israël Davidson, de New-York, présenté par MM. A. Marx et Israël Lévi.

SÉANCE DU 6 MAI 1921.

L'ordre du jour appelle la nomination du bureau. Les anciens membres sont maintenus en fonctions.

M. Mayer Lambert fait une communication sur la localisation du Sinaï en prenant comme point de départ le travail du capitaine Raymond Weill pour aboutir à des conclusions différentes. MM. R. Weill, Isidore Lévy et Maurice Vernes présentent diverses observations à ce sujet.

M. M. Vernes, à propos du mémoire de M. R. Weill sur la *Cité de David*, fait le relevé des tombes royales signalées au livre des *Chroniques*.

Le Conseil décide de tenir séance un jeudi de juin. M. R. Weill fera une communication sur les inscriptions paléo-sinaïtiques, et M. M. Liber sur les termes juifs tirés du latin.

Les Secrétaires,

J. Bauer et M. Liber.

Versailles. — Imprimeries Cerf, 59, rue du Maréchal-Foch.

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME SOIXANTE-TREIZIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

1921

LA CABALE

ET LA PHILOSOPHIE DE MILTON

Il existe entre la Cabale et la pensée de Milton des ressemblances nombreuses et précises, à la fois dans les idées générales et dans d'innombrables détails.

A une exception près, que nous examinerons plus loin, et qui n'est guère qu'apparente, on trouve dans la Cabale toutes les idées de Milton. Sans doute, un grand nombre de ses idées générales appartiennent en commun au platonisme, au christianisme et à la tradition juive, talmudique ou cabalistique. Milton était calviniste vers 1640; autant qu'on puisse fixer une date, vers 1655 il était complètement libéré de tout système établi et s'était formé une philosophie particulière. Or, il est très intéressant de remarquer qu'il ne restait rien dans cette philosophie qui ne soit dans la Cabale, ou au moins en harmonie avec la Cabale.

Il s'était séparé de l'orthodoxie calviniste sur cinq points principaux, adoptant :

1° La théorie de la création par retrait;
2° La conception d'un démiurge distinct du Dieu absolu, qui est inconnaissable, et immuable;
3° L'idée du libre arbitre;
4° L'idée que la matière est divine et le panthéisme moniste qui en résulte;
5° L'idée qu'il n'y a pas de différence essentielle entre le corps et l'âme, et la psychologie et l'éthique qui en résultent.

De ces idées, la seule qui soit purement cabalistique est la théorie du retrait; et ce fait suffit à démontrer que Milton l'a prise dans la Cabale. Les autres peuvent provenir de sources diverses,

mais le fait qu'elles sont réunies dans un ensemble plus ou moins coordonné et dans Milton et dans la Cabale constitue également une preuve; car il n'existe pas d'autre ensemble philosophique où Milton ait pu les trouver réunies; et il n'est guère possible d'admettre qu'un parallélisme aussi persistant ne soit pas l'effet d'une influence précise.

Une question préliminaire se pose : Comment Milton a-t-il eu accès à la Cabale?

Une première réponse est évidente : Un des cabalisants les plus célèbres, Robert Fludd (1574-1637), avait répandu en Angleterre les idées essentielles de la Cabale, et jouissait d'une grande réputation pendant toute la jeunesse et l'âge mûr de Milton. Les idées générales de Fludd, qui constituent une sorte de panthéisme matérialiste, sont les mêmes que celles de Milton, et une étude précise, qu'on ne peut faire ici, révélerait bien des relations entre leurs deux systèmes. C'est donc surtout par Fludd, son compatriote, plus que par Henry More et plus encore que par les cabalistes étrangers, Kircher, Voysin, Agrippa, Reuchlin et les autres, que Milton a dû connaître la Cabale. Il est certain d'ailleurs qu'un homme de sa culture connaissait tous les célèbres cabalistes chrétiens depuis Pic de la Mirandole. Voilà donc la thèse minima : Milton a pu recevoir par Fludd et les autres commentateurs les idées principales de la Cabale.

Mais on peut aller beaucoup plus loin. Milton avait un profond mépris pour les commentateurs de tout genre, et pour qui connaît son caractère, il est impossible de croire que Milton se soit contenté de commentaires s'il pouvait aller aux textes mêmes. Or, le *Zohar* était imprimé depuis 1559. Milton savait-il assez d'araméen pour le lire?

Nous savons d'abord que Milton lisait les Talmudistes et les rabbins du moyen âge; il les cite fréquemment dans ses pamphlets, et dès 1642 dans son *Apology for Smectymnuus* il leur consacre une page, où il cite les « targoumistes Jonathan et Onkelos » et où il cherche aux rabbins des querelles de vocabulaire hébraïque. Quelle que soit la valeur de sa science, elle était en tout cas suffisante pour qu'il les comprenne [1].

En second lieu, dans son petit traité *Sur l'Education*, il marque qu'il est nécessaire [2] : « That the Hebrew tongue at a set hour might

1. Œuvres en prose, édition Bohn, vol. III, f. 131.

2. Bohn, III, p. 473 : « He here recommends nothing but what he himself understood » (Editor : J. A. St John).

have been gained, that the scriptures may now be read in their own original; whereto it would be no impossibility to add the Chaldee and the Syrian dialect. »

Or, ce traité de Milton n'est pas une œuvre théorique. Milton était maître d'école. Il faisait alors l'éducation de plusieurs jeunes gens, et sa lettre sur l'éducation n'est que le programme de ce qu'il leur enseignait, et, nécessairement, de ce qu'il savait lui-même.

Une troisième preuve nous est fournie par le Dr. Johnson, dans sa biographie du poète [1]. Il nous dit :

He read Hebrew in its two dialects.

Or, cet essai de Johnson est un chef-d'œuvre de perfidie anti-miltonienne; s'il y avait eu le moindre doute sur la science de Milton à cet égard, Johnson l'aurait relevé avec jubilation, et sans doute avec beaucoup d'esprit, de cet esprit piquant et tranquille à la fois qui lui est particulier et qui a tant fait contre la réputation du poète.

Nous sommes donc amenés à conclure que Milton savait assez d'araméen pour comprendre le *Zohar*; il ne nous est pas nécessaire d'ailleurs qu'il le comprît parfaitement; mais il devait en savoir assez pour se reporter au texte pour les endroits intéressants signalés par les commentateurs, et pour s'aventurer seul dans l'énorme ouvrage, au risque probablement de ne pas toujours très bien comprendre.

Voilà donc la thèse maxima, qui me paraît de beaucoup la plus probable : Milton a lu, non seulement les commentateurs chrétiens, mais aussi les commentateurs juifs, et a lu le *Zohar* même, au moins par fragments.

Ceci est confirmé par l'examen du passage qui est le plus important dans le système miltonien, les quelques vers concernant la théorie du retrait.

Pour Milton, puisque Dieu est le tout, la création d'êtres séparés doit être leur détachement, leur libération de Dieu. Cette idée du libre arbitre à l'intérieur d'un système panthéiste est le point central de la doctrine du *Paradis Perdu* et du traité *de Doctrina Christiana* [2]. La libération créatrice ne peut s'accomplir que par un « retrait » de Dieu sur lui-même : la divinité retire sa volonté de certaines parties d'elle-même, les livrant pour ainsi dire aux

1. *Lives of the Poets*, ed. 1783, p. 207.
2. Cf. à ce sujet ma thèse : *La Pensée de Milton*, Alcan, 1920, p. 133 : le retrait.

impulsions latentes qui demeurent en elles. C'est Dieu lui-même, à l'un des tournants décisifs du *Paradis Perdu*, qui énonce la théorie :

> I uncircumscribed myself retire
> And put not forth my goodness, which is free
> To act or not[1].

Voici ce que dit le *Tiqouné Zohar*[2] :

Quand on songe que le Saint, béni soit-il, est infini et qu'il remplit tout, on comprend aisément que toute idée de création eût été impossible sans le *zimzoum* (retrait). Comment, en effet, introduire de l'eau dans une coupe déjà pleine jusqu'aux bords? Le Saint, béni soit-il, a donc resserré la Sainte Lumière qui constitue son essence; non pas qu'il se soit rapetissé — que Dieu nous préserve d'une telle opinion ; — Dieu étant le tout, il ne peut ni grandir ni diminuer. Seulement, comme la lumière de Dieu est d'une telle pureté et d'un tel éclat qu'elle éclipse tout, même les anges supérieurs, même les Hayoth, même les Séraphim[3] et les Chéroubim, le Saint, béni soit-il, pour rendre l'existence des mondes célestes et des mondes matériels possible, a retiré sa lumière puissante d'une partie de soi-même.

Reprenons le passage entier du *Paradis Perdu* et dans la construction même nous reconnaîtrons un calque exact de ces quelques lignes du *Tiqouné Zohar* :

Boundless the deep, because I am who fill Infinitude, nor vacuous the space.	Quand on songe que le Saint, béni soit-il, est infini et qu'il remplit tout,
Though I uncircumscribed myself retire And put not forth my goodness, which is free To act or not,	On comprend aisément que toute idée de création eût été impossible sans le « zimzoum » (retrait)... Le Saint, béni soit-il, a donc resserré la sainte lumière qui constitue son essence.

1. VII, 170.
2. Cité par de Pauly, vol. VI (2e), p. 346, *Tiqouné Zohar*, XIX.
3. Il est intéressant de remarquer combien Milton insiste sur ce caractère de lumière attribué à la divinité ; un trait particulier peut avoir été inspiré par ce passage (*P. L.*, III, 383) :

> — dazzle Heaven that brightest Seraphim
> Approach not, but with both wings veil their eyes.

Necessity and chance
Approach me not, and what I will
is fate.

Non pas qu'il se soit rapetissé — que Dieu nous préserve d'une telle opinion — Dieu étant le tout, il ne peut ni grandir ni diminuer.

Dans les deux textes, on trouve, dans le même ordre :

1° L'affirmation de l'infini de Dieu, répétée deux fois :

« I am who fill infinitude » rendant « le Saint est infini »;
« Nor vacuous the space » rendant « et il remplit tout » ;

2° L'idée du retrait, l'anglais « retire » rendant « zimzoum », « retrait » et « resserré » ; et « put not forth my goodness » rendant « resserré la sainte lumière », « goodness » et « lumière » étant des noms interchangeables de la Schekhina;

3° L'affirmation que, malgré ce retrait, Dieu reste tout puissant, et sa grandeur non diminuée.

Cela me semble démontrer que Milton a simplement adapté, ou même, si l'on veut, traduit à sa façon le passage du *Tiqouné Zohar*.

Il en a seulement supprimé la comparaison de la coupe pleine d'eau, qui retardait le mouvement logique impétueux de sa période, et aurait fait tache sur son style noble.

On doit considérer de plus que cet emprunt n'est pas d'un détail, mais que ces six vers sont le passage le plus important du *Paradis Perdu* au point de vue philosophique, et aussi le passage le plus caractéristique, celui où Milton exprime son idée la plus frappante, la plus originale, semble-t-il, celui dont découle sa conception de la matière, qui est ce « space not vacuous » même après le retrait de Dieu. Ce n'est donc pas trop s'avancer que de dire que Milton a emprunté au *Zohar* son système philosophique. Panthéisme, matérialisme, doctrine du libre arbitre, doctrine du destin volonté de Dieu, le tour de force intellectuel véritablement remarquable qui a noué en un nœud solide ces quatre conceptions assez rebelles à l'union, Milton l'a réalisé en six vers parce que le *Zohar* l'avait accompli en six lignes.

Même si quelque source actuellement inconnue, mais toujours possible, avait transmis de seconde main à Milton l'idée du retrait, le collationnement me semble prouver que dans ce cas Milton était remonté jusqu'à l'original du *Zohar*, et que toute autre inspiration n'avait fait que lui indiquer le texte.

Ce point central étant acquis, tout le reste en découle. Il faudrait un volume pour étudier point par point les relations précises et complètes entre la pensée de Milton et les idées cabalistiques, et même alors, une étude ainsi conçue serait trop étroite : d'autres éléments que la Cabale et que Milton entrent en jeu. Je me bornerai donc ici à signaler les correspondances, et pour ainsi dire à poser seulement le problème. Je ne maintiens pas d'ailleurs dans ce qui suit, que tel ou tel texte du *Zohar* ait inspiré tel ou tel texte de Milton, mais seulement que les mêmes idées sont dans les deux systèmes.

Dieu est pour Milton l'infini immuable, inconnaissable et non manifesté. C'est là le « En Sof », le « sans fin » du *Zohar*, qui est aussi « Ayin », « néant », tant il nous est inconcevable. Milton dit, parlant de Dieu[1] :

Fountain of light, Thyself invisible (*P. L.*, III, 374).
But God, as he cannot be seen so neither can he be heard (*Traité de la Doctrine*, p. 109).
The phrase « he did not think » is not applicable to God (*T. D. C.*, p. 145).

A l'intérieur de la Pensée, dit le *Zohar*[2], il n'y a personne qui puisse concevoir quoi que ce soit ; — ... il est impossible de connaître l'Infini (*Ayn-Sof*), qui est impalpable ; toute question et toute méditation resteraient vaines pour saisir l'essence de la Pensée suprême, centre du tout, secret de tous les secrets, sans commencement ni fin, infini.

Dans les deux systèmes, Dieu est le pur absolu des métaphysiciens, incapable également et d'être conçu et de se manifester. Aussi, dans les deux systèmes, y a-t-il un rôle de Démiurge, de Dieu inférieur, créateur et création à la fois. Dans Milton, c'est le Fils, qui est le Fini, l'Être exprimé : « the first of the whole creation by whom afterwards all other things were made » (*T.C.D.*, 480) « not co eval with Father » (83), « not from everlasting but in the Beginning » (109) « the secondary and instrumental Cause ».

Dans le *Zohar*, c'est le « monde de l'Emanation », l'ensemble des trois premières Séphirot, la Couronne, la Sagesse et l'Intelligence, car le *Zohar* pousse plus loin cette même idée, et place plusieurs dégradations successives, plusieurs échelons, entre Dieu et le

1. Je ne puis donner ici que quelques-uns des textes miltoniens ; je renvoie à ma thèse pour les autres.

2. I, 21 *a*, vol. I de Pauly, p. 129 ; cf. Karppe, *Étude sur la Nature et les Origines du Zohar*, p. 342, 352, etc.

Monde[1]. Milton suit d'ailleurs cette voie dans les quelques occasions où il est tenté d'admettre l'existence du Saint-Esprit : il en fait alors un troisième degré entre le Fils et le Monde, bien distinctement inférieur au Fils[2]. Les trois Séphirot supérieures paraissent d'ailleurs avoir inspiré à Milton la mythologie de l'invocation à Uranie au début du chant VII :

> Before the hills appeared, or fountain flowed,
> Thou with Eternal Wisdom didst converse,
> Wisdom thy sister and with her didst play,
> In presence of the Almighty Father, pleased
> With thy celestial song.

Nous connaissons « La Sagesse » : c'est le Verbe, le Fils créateur; mais qu'est cette Urania invoquée, qui a place avec la Sagesse devant le Père? Pure personnification poétique? Elle est bien audacieuse en cet endroit, bien étrange de la part de Milton, d'autant plus que Milton insiste sur la réalité d'Urania, marque nettement qu'elle n'est pas une muse inventée par les païens :

> Thou art heavenly, she (*the Muse*) an empty dream.

La Cabale explique cette Uranie. Le père, c'est la Couronne, la première Séphira, trop près de l'En-Sof encore pour créer; la Sagesse de Milton, c'est la Sagesse des cabalistes aussi, la seconde Séphira; Urania, la sœur de la seconde[3], comme Milton le sait très bien, c'est l'Intelligence, la troisième Séphira, que le poète invoque, à juste titre, pour en être inspiré.

Et de ces « jeux » divins est sortie la création. Dieu nous est représenté dans le *Zohar* comme ayant des relations qu'on peut à peine qualifier de coupables avec sa « Matrona », qui est forcément sa fille[4]. Milton garde à ces « divertissements » dans le sein de la divinité le caractère sexuel qui est si nettement marqué dans tout le *Zohar*; et c'est là le sens de ce passage audacieux où Milton invoque l'exemple de Dieu même pour justifier l'homme dans son besoin de la femme :

> God himself conceals not his own recreations before the world was

1. Cf. Karppe, p. 377, 378, etc., entre autres citations du *Zohar*, on peut choisir vol. I, p. 98 ; VI, 119.
2. *La Pensée de Milton*, p. 145.
3. Cf. Karppe, p. 375.
4. *Zohar*, vol. I, p. 173, 353, 391 ; II, 432, etc. et *passim*. Le *Zohar* devient répugnant à force d'insister sur ce point.

built : I was, said the Eternal Wisdom, daily his delight, playing always before him, ... and Solomon sings of a thousand raptures between those two lovely ones, far on the hither side of carnal enjoyment[1].

Sans doute Milton cite des textes consacrés ; mais il souligne la relation de cause à effet, « before the world was built », car, pour le *Zohar*, le monde est le fruit d'une vie sexuelle en la divinité même ; et il met en œuvre une autre loi constante du *Zohar* : que la vie ici-bas n'est que l'image de la vie en Dieu[2] : c'est pour cela que l'homme a besoin de la femme.

La vie du monde infernal suit la même loi ; et on trouve ici l'origine de l'allégorie du second livre du *Paradis Perdu* : de Satan est sortie sa fille Péché ; de leur inceste est sorti Mort ; « fils et petit-fils à la fois ».

Karppe nous dit que, dans la Cabale, « suivant une loi que nous retrouverons à propos des Séphiroth... la femelle est tout d'abord issue du mâle, puis fécondée par lui »[3].

Milton n'a guère osé — encore était-ce beaucoup — que faire allusion à cette loi quand il s'agissait de Dieu ; mais il l'a développée en plusieurs centaines de vers quand il s'est agi de Satan, et en a fait une des machines considérables de son épopée.

En effet, Milton ne trouvait pas ce motif incestueux dans le texte de *Jacques*, I, 15, qui lui a donné l'idée première de l'allégorie :

Then when Lust has conceived, it bringeth forth Sin ; and Sin, when it is finished bringeth forth Death[4].

Au contraire, dans le *Zohar*, l'inceste père-fille devient une loi ; et il existe une « Matrona d'en bas » (peut-être Lilith) qui est devenue la « Sin » de Milton, fille et épouse de Satan, comme elle s'en glorifie en langage splendide :

At thy right hand voluptuous
Thy daughter and thy darling, without end.

On voit donc que Milton a copié d'assez près le monde surnaturel des cabalistes.

1. *Tétrachordon*, p. 329-330 ; cf. *La Pensée de Milton*, p. 74-75, 170, etc.
2. Karppe, p. 467.
3. Karppe, p. 427.
4. Texte de l'*Authorized version*. Le texte français prête à confusion en changeant les genres de Péché et de Mort.

Le libre arbitre découle naturellement dans le *Zohar*[1] de la conception du retrait, comme dans Milton. Dieu se retire pour donner la liberté à ses créatures : libération et création sont même chose. Il est à peine utile d'insister sur ce point. Une idée connexe développée dans les deux cas est l'idée de la nécessité, de l'utilité du mal. Les textes de Milton sont célèbres :

Good and evil we know in the field of this world grow up together almost inseparably. What wisdom can there be to choose, what continence to forbear, without the knowledge of evil ? — I cannot praise a fugitive and cloistered virtue, unexercised and unbreathed[2].

De même le *Zohar* :

Si le Saint, béni soit-il, n'avait pas créé l'esprit du bien et l'esprit du mal, l'homme n'aurait jamais pu ni mériter ni démériter. C'est pourquoi Dieu l'a créé composé de deux esprits[3].

Et dans les deux systèmes, Dieu a prévu l'emploi que les êtres feraient de leur libre arbitre, et a tout réglé par ses décrets préliminaires de sorte que, comme dit le *Zohar*[4] :

L'esprit du mal fait la volonté de son maître.

Ainsi le Satan de Milton n'est qu'un instrument de Dieu, et c'est « fondly », « follement » qu'il s'imagine faire quelque chose au détriment de « son maître »[5].

Donc, l'ontologie concorde de point en point : le Dieu absolu et non manifesté, le Démiurge créateur, le retrait et le libre arbitre, la nécessité du mal et les décrets préliminaires de Dieu sont et dans le *Zohar* et dans Milton.

Il existe de même une concordance générale dans la cosmologie. Dans les deux systèmes, l'univers est fait d'une même substance, et cette substance est Dieu lui-même. La théorie de l'émanation du *Zohar* est célèbre ; et il y a dans le *Zohar* un large courant de panthéisme :

Toutes les âmes ne forment qu'une unité avec l'âme par excellence[6].

1. Cf. Karppe, p. 466, 478, etc.
2. *Areopagitica.*
3. Vol. I, p. 142.
4. Vol. IV, p. 105.
5. *La Pensée de Milton*, p. 136.
6. Vol. V, p. 366.

De même dans Milton, où tous les êtres sont :

One first matter all [1].

Ici intervient la différence signalée au début : Milton, comme Fludd, est matérialiste ; mais, même dans ce cas, toutes les idées préliminaires sur lesquelles Milton a étayé ce matérialisme sont dans le *Zohar* : panthéisme, idée que la matière est divine, que la matière peut insensiblement devenir esprit, unité entre la matière et l'esprit, etc. Milton, comme avant lui le cabaliste Fludd, n'avait qu'à tirer la conclusion de ces données pour aboutir au monisme.

Car si le *Zohar* n'abandonne pas comme Milton l'idée de l'âme séparée du corps, il adopte cependant cette autre idée bien proche, et qui est l'idée de Milton : il n'y a pas de différence essentielle entre l'âme et le corps, parce que le corps est fait de la substance divine.

M. Karppe résume ainsi la doctrine du *Zohar* [2] :

Comme le but des kabbalistes est de ne pas mettre le En-Sof directement en rapport avec le fini, il faut bien que la Couronne (la première Sephira) puisse le remplacer et contenir avec le principe spirituel la possibilité du principe matériel... — la matière n'est d'après le *Zohar* qu'une dégradation de la substance spirituelle — la Couronne est cette substance dans toute sa plénitude, avec toutes ses possibilités.

Tout cela est du Milton :

Spirit being the more excellent substance, virtually and essentially contains within itself the inferior one, as the spiritual and rational faculty contains the corporal, that is, the sentient and vegetative faculty.

The original matter of which we speak is not to be looked upon as an evil or trivial thing, but as intrinsically good, and the chief productive stock of every subsequent good — derivable from no other source than the fountain of every substance (God) [3].

Cette origine divine de la matière même dont les êtres sont faits a la même conséquence dans la psychologie et l'éthique, et pour Milton et pour le *Zohar* : les instincts physiques du corps sont bons et légitimes; et surtout, et par-dessus tous les désirs normaux, la sensualité est bonne et légitime.

Après ce que nous avons dit plus haut de l'existence de la sen-

1. Voir *La Pensée de Milton*, p. 148.
2. Karppe, p. 375.
3. *T. C. D.*, p. 179 et 181.

sualité en Dieu lui-même, il est inutile de nous appesantir sur ce point. Milton et le *Zohar* vont tous deux très loin ; Milton a le mérite de tout purifier par sa grande poésie ; le *Zohar* n'y réussit pas souvent, mais les idées sont les mêmes.

Marquons la limite extrême, commune encore :

Le *Zohar* proclame à plusieurs reprises que c'est un péché que de s'abstenir des relations sexuelles légitimes[1].

Milton est non moins catégorique :

> Who bids abstain,
> But our destroyer, foe to God and man [2]?

Mais il y a aussi une sensualité mauvaise et, dans les deux systèmes, elle est associée à la chute. Pour Milton et pour le *Zohar*, la sensualité existait au Paradis avant la chute ; elle était légitime, justifiée et inspirée par l'amour et l'estime réciproque (tel est encore l'état des bons) ; mais dès que le fruit fut mangé, l'amour physique fut corrompu, et inspiré uniquement par le désir charnel : il devint mauvais. Dans les deux cas, le fruit est considéré comme un aphrodisiaque et la première manifestation de la chute est l'union sensuelle mauvaise [3].

Le *Zohar* n'est pas plus incapable que Milton de généraliser sur ces faits ; il s'élève également à la grande théorie de l'opposition de la raison à la passion, et en méditant également sur la passion sexuelle [4] :

> L'homme, dit Rabbi Yehouda, est conduit par trois guides ; par le raisonnement et la sagesse inspirée par l'âme sainte, par la passion inspirée par le mauvais penchant, et enfin par l'instinct de conservation commun à tous les hommes. Remarquez que l'esprit tentateur n'a de prise que sur les deux derniers conducteurs. Le guide appelé passion n'attend pas que l'esprit tentateur vienne le séduire ; il court, au contraire, au devant de lui ; et c'est ce deuxième guide qui entraîne avec lui le troisième, inoffensif par nature.

Ce troisième guide, dans Milton, est le désir, « desire » ou « will », qui est « inoffensif par nature » et peut être bon ou mauvais.

1. Vol. I, p. 290 ; II, 340, 642, etc.
2. *Par. Lost*, IV, 750.
3. Voir *Zohar*, vol. I, p. 287-288 et *La Pensée de Milton*, p. 164.
4. Vol. II, p. 691, à propos des filles de Loth.

Voici l'effet de la sensualité sur Adam et Eve [1] :

> For understanding (*1er guide*) ruled not, and the will (*3e*)
> Heard not her lore, both in subjection now
> To sensual appetite (*2e*) ;

et voici la théorie abstraite [2] :

> Reason (*1er guide*) in man obscured, or not obeyed,
> Immediately inordinate desires (*3e guide*)
> And upstart passions (*2e*) catch the government
> From reason.

En conséquence, l'attitude envers la femme est la même : la femme est l'inférieure de l'homme :

> He for God only, she for God in him,

dit Milton, et le *Zohar* :

> Les femmes n'ont pas la lumière de la loi, qui est réservée aux hommes [3].

Mais la femme a cependant une dignité toute spéciale ; elle ne doit jamais être le simple instrument passif du plaisir, mais on lui doit la tendresse et l'amitié [4].

Cette attitude de supériorité mêlée de respect et de tendresse est très précisément celle de Milton.

Je ne poursuivrai pas plus loin ce parallèle, qui pourrait s'étendre à l'infini. Je signalerai seulement qu'entre autres conceptions on trouve dans le *Zohar* ces idées miltoniennes : que le péché originel s'accomplit en chacun et non une fois pour toutes en Adam ; que les corps devaient, dans l'intention de Dieu, devenir esprits sans passer par la mort ; qu'il y a du bien dans la chute ; qu'il existe des mystères à ne pas révéler ; que Dieu se révèle aux hommes non tel qu'il est, mais suivant leurs facultés, etc. Il n'y a presque pas un trait d'ordre philosophique dans Milton qu'on ne trouve dans le *Zohar*.

On ne peut pourtant pas dire que Milton soit à proprement parler un cabaliste ; il n'a tiré de la Cabale que ce qui lui convenait. Il n'y a notamment pas pris l'idée de la réincarnation, que sa théorie de

1. IX, 1135.
2. XII, 85.
3. Vol. IV, p. 112.
4. Cf. *Zohar*, vol. I, p. 286 ; *La Pensée de Milton*, II, III.

la non existence de l'âme lui interdisait ; il est vrai que c'est la seule des idées fondamentales du *Zohar* qu'on ne trouve pas dans Milton. D'autre part, sauf pour l'allégorie purement littéraire de Satan, Péché et Mort, il ne s'est guère servi des mythes de la cabale : il n'a pas été influencé par l'extravagant développement d'une mythologie aussi affolante dans ses hardiesses que compliquée dans le nombre de ses créations. Milton s'en est sainement tenu à la tradition orthodoxe pour le mythe. Le *Zohar*, la Cabale, heureusement pour son œuvre, n'ont été pour lui qu'une mine d'idées philosophiques. Aussi reste-t-il grand penseur : devant l'énorme fouillis d'idées impossibles, de mythes effarants et de conceptions grotesques que contient le *Zohar*, Milton est bien le représentant de l'esprit moderne ; il a fait le départ d'une main sûre ; il a tiré de ce chaos les choses originales, profondes et acceptables que l'Européen cultivé peut y trouver. Il ne s'est pas laissé entraîner par l'élément de dévergondage intellectuel et sentimental qui joue un si grand rôle dans la Cabale.

Enfin, si sa valeur originale comme penseur sort bien diminuée de cette confrontation, sa valeur historique, représentative, en est bien augmentée. Il n'est plus un penseur isolé au milieu du XVIIe siècle anglais, sans antécédents et sans successeurs. Il est, à un certain moment, le porte-parole éclatant d'une tradition antique et complexe, et qui dure et s'étend après lui. Car le problème s'élargit. Milton cabalisant, c'est une sorte de brèche ouverte dans l'histoire de la littérature et de la pensée anglaises ; la Cabale devient, obscurément mais certainement, un des éléments constitutifs de l'évolution intellectuelle de l'Angleterre ; les relations inexpliquées entre Blake et Milton s'éclairent à cette source commune ; Blake lui-même devient moins inexplicable, si l'on rattache à la Cabale ses théories du spectre et de l'émanation, ses idées sur la création et sur la constitution de l'homme ; et cette influence se rationalise et s'étend, à travers le XIXe siècle, depuis Wordsworth jusqu'à *Queen Mab* et *Prometheus Unbound* de Shelley et jusqu'au système incohérent mais si vaste de Walt Whitman. Il est vrai qu'il ne s'agit plus seulement de Milton et de la Cabale ; d'autres influences ont agi, et sur d'autres que Milton. C'est tout un courant d'idées à demi occultes, coulant à travers la littérature moderne ; mais la Cabale en est un élément essentiel, puisque c'est par elle que ce courant s'est élevé pour la première fois jusqu'à la grande littérature, dans l'œuvre de Milton.

DENIS SAURAT.

LES INTRODUCTIONS ARAMÉENNES

A LA LECTURE DU TARGOUM

J'ai publié, en 1900, dans la *Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft* des poésies araméennes (רשויות) destinées à être récitées avant la lecture du Targoum, le septième jour de Pâque.

J'avais promis, à cette occasion, de faire connaître également les autres textes du même genre que j'ai copiés ou fait copier dans les Bibliothèques de Parme, de Munich, de Breslau, et autres, mais, empêché par des travaux plus urgents, je n'ai pu réaliser encore ce projet.

Or, comme, à ma connaissance, rien n'a été publié depuis, dans ce domaine, si ce n'est un petit travail de S. Buber, dans la *Festschrift* de Berliner, Francfort-sur-le-Mein, 1903, 1-6 (partie hébraïque), je pense qu'il ne sera pas inutile d'achever ici le travail commencé il y a une vingtaine d'années.

Qu'il me soit permis d'abord de m'acquitter d'une dette de reconnaissance envers mon vénéré maître, le professeur Nöldeke, qui, dès mes premières années d'études, a toujours montré le plus grand intérêt pour mes travaux littéraires et voulut bien, lors de la publication de mon étude dans la *Zeitschrift der Deutsch-Morgenl. Gesellschaft*, me communiquer les observations suivantes : la note 3 de la page 115 est à biffer, il s'agit de Paran. ריאה, p. 126, 6, est à maintenir. לדי ליה, 123, 6, est à lire en deux mots, « à ceux, qui à lui ». 124, n. 3, le mot en question est corrompu du grec αὐθέντης, seigneur.

I. — Introductions pour la lecture du Targoum du premier jour de Schabouoth.

On sait que ce sont les chapitres XIX et XX de l'Exode qui sont lus à l'office du premier jour de Schabouoth.

Les introductions au Targoum peuvent être divisées en quatre catégories, à savoir : 1° Introductions générales; 2° Introductions au Décalogue; 3° Introductions aux différents commandements; 4° Poésies finales.

1° Introductions générales.

a) יציב ארבעה. V. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, p. 286, où cette pièce est désignée, par erreur, comme introduction au Targoum de la Haftara. Le texte en a été publié dans le *Machsor Vitry*, éd. Hurwitz, p. 335.

b) אפילו כל נימי (V. Zunz, *Lg.*, p. 75-76, et *Machsor Vitry*, p. 335). Le texte manuscrit se trouve encore dans les mss. 110 et 159 de Parme.

c) אקדמות מילין (V. Zunz, *Lg.*, p. 150/24) Le texte est connu par le Machsor du rite aschkenazi.

2° Introductions au Décalogue.

a) ארכין ה' שמיא (V. Zunz, *Lg.*, p. 22). Le texte en est également imprimé dans le Machsor du rite allemand, le texte manuscrit est conservé dans le ms. 66, I, f. 179 *a*, de la Bibliothèque du Séminaire rabbinique de Breslau.

b) אציתו למימרי (V. Zunz, *Lg.*, p. 79, et *Machsor Vitry*, p. 336, où il y a encore un commentaire, p. 310.) Le texte manuscrit se trouve dans les mss. Parm. 110 et de Rossi 3002.

c) אנגלי מרומא (V. Zunz, *Lg.*, p. 75). Cette pièce n'est pas encore publiée. Le texte que nous donnons ci-après est tiré des mss. 378 et 804 de la Bibliothèque de Parme.

אנגלי מרומא פתחון לי לניעול — אמר משה
אנן לא פתחין דלא שליטין (למפתח [illegible]) — אמרין מלאכיא למשה נביא
בכין אנא צווח אורנוס[1] פתחון לי — אמר משה

1. Οὐρανός = le ciel.

בן למה אתה צווח קדם קירים למצווח אמרין מלאכיא למשה נביא
גבר אנא מן גינוס דאברם צדיקא אמר משה
גבר בר איתא את ובאתר די נור היך תיסק אמרין מלאכיא למשה נביא
גיברי חילא פתחון לי גלי אמר משה
גלייא קמי בוריין דלית רשותא בידן אמרין מלאכיא למשה נביא
דאי אתון לא פתחין לי סופיכון למיפתח אמר משה
דאי את סליק סופך למינחת אמרין מלאכיא למשה נביא
וסליק משה לרקיעה ואמר למלאכיא

לית אנא נחית לית אנא נחית עד אורייתא אסב עד באצבע גבורה תכתב
עד אסב כלתי ואיזיל עד איסב אורייתי ואחות
לית אנא נחית לית אנא נחית עד בריוני נחמה עד בלוחות נרמה
עד אסב כלתי ואיזיל עד איסב אוריתי ואחות
לית אנא נחית לית אנא נחית עד גבור אשכח עד גוויתכון בקרני אנגח
עד אסב כלתי ואיזיל עד איסב אוריתי ואחות
לית אנא נחית לית אנא נחית עד דתי אייפה עד דאמליל פה אל פה
עד אסב כלתי ואיזיל עד איסב אוריתי ואחות
לית אנא נחית לית אנא נחית עד השופרין תוקעין עד היאמון בי תובעין
עד איסב כלתי ואיזיל עד איסב אוריתי ואחות
לית אנא נחית לית אנא נחית עד ונוריד יקרה עד לכנים נקרא
עד איסב כלתי ואיזיל עד איסב אוריתי ואחות
לית אנא נחית לית אנא נחית עד זהור נזהר בעננא עד נקרב לשכיגה
עד איסב כלתי ואיזיל עד איסב אוריתי ואחות
לית אנא נחית לית אנא נחית עד חכמה נחמה עין בעין עד נקכל לוחות שתים
עד איסב כלתי ואיזיל עד איסב אוריתי ואחות
לית אנא נחית לית אנא נחית עד טבעת נחזה עד איסב חקוקה מזה ומזה
עד איסב כלתי ואיזיל עד איסב אוריתי ואחות :

3° Introductions aux différents commandements.

α) *Premier commandement.*

a) ארבע רקדא (V. Zunz, *Lg.*, p. 76 et *Machsor Vitry*, p. 336 et le commentaire *ibid.*, p. 311 et suiv. Le texte ms. se trouve ms. 110 de Parme. V. aussi Landshut, *Amoudè ha-Aboda*, *s. v.* מאיר בן יצחק, *Zeitung des Judenthums*, 1839, p. 79, *Kérem Chémed*, 7, 69-70 à propos de l'auteur Méïr ben Isaac ou Meschoullam ben Kalonymos).

b) אנא אתקנית עלמא (V. Zunz, *Lg.*, 76). Le texte n'a pas encore été publié. Zunz indique le contenu de cette pièce par les mots

suivants : *In 22* אנא *anhebenden und gleich reimenden Zeilen verkündet Gott sein Tun : die Schöpfung der Welt und die Wohltaten gegen die Väter*. Le texte que nous publions ci-après est tiré du ms. de Rossi 736. Il se trouve également dans le ms. (1108) de la Bibl. munic. de Breslau, f. 209 *b*.

אנא אתקנית עלמא בתבונה
אנא ברעית שמשא וסיהרא בדיברא תיניינא
אנא גזרית ומחיתי דרא דטופנא
אנא דבלבלית שפת דרא דעבדו מגדלא ואוקימו עלה צלמנא
אנא המללית עם אבכרם אבוכון איזיל מאבא לארע(א) כנענאה
אנא שיזבתיה מגו נוריה דאתונא
אנא זקפתיה ואותיבתיה מעל לכורסייה אומיא ולישנא
אנא חננתיה וולד למאה שנה
אנא טבחית ארבעא מלכין כד רדף בתריהון ואתיב שביינא
אנא יידעתיה ובתר כן יפקון ברבא קיניינא
אנא כד אמרית סב ית ברך יחידך דרחמנא
אנא ליה בקלא קריתי ממעונה
אנא מלילית לא תושיט ידך לסכינא
אנא נטרית קיימי עם יצחק בריה באמונה
אנא סמכית וכלכלית יעקב כד אזל לחרנה
אנא על סילמא איתעתדית ופדיתיה מן מלאכיא אנא
אנא פקידתיה תוב לארעך ועמך איטיבנא
אנא צווחית ללבן כל דיקרב ביה מנזק כבבת עינא
אנא קריתי שמיה ישראל תרי זמנא
אנא רביתיה ואסגיתיה לאלפין רבוונא
אנא שיזבית בנוהי מגו פולחנא
אנא תברית זרוע בעלי דבבנא :

c) אנא אליפית אוריתי (V. Zunz, *Lg.*, 289). Le texte n'a pas encore été publié, ni signalé dans aucun manuscrit. M. Brann, de Breslau, a bien voulu me communiquer une copie de la version du Machsor de la Bibl. munic. de Breslau, fol. 311 *a*. En voici le texte :

אנא אליפית אוריתי לעממי
אנא במימרי אפיקית יתכון בידא רמא
אנא גזרית קדמיכון תרי עשר שבילי דימא
אנא דחקית בעלי דבביכון במצולי דימא
אנא הדרית משה לעין כל במרומא

אנא ושוית זיווהי כזוהר חמא
אנא זקפית ורביית עם זו לרוממא
אנא חפשית וחררית אבהתכון מן שעבוד כצרימא
אנא טמעית ושייצית אוכלסי ענמא
אנא יקרינת] שמי ·חנווגי עוברי ימא
אנא כבשית גלגלי רהבי תהומא
אנא לבישית שריין כאיש מלחמא
אנא מסרית לכון תלתן וחר מלכין במהומא
אנא נטרית קיימי דקיימית לתלתא עמודי עלמא
אנא כבלתינון תיר כאב בריה בנעימא
אנא ענקתינון עדי משי ופורפירון ורקמא

β) *Au deuxième commandement.*

a) חנניה (Cf. Zunz, *Literaturgesch.*, p. 76). Le texte en a été publié dans le *Machsor Vitry*, p. 337, et un commentaire, *ibid.*, p. 320. Mais Zunz ne connaît ni la partie finale commençant par les mots מישך שדרך et qui est attribuée, dans le *Machsor Vitry*, à R. Méïr Schliach Cibbour, ni le supplément inédit et commençant par les mots בה שעתא, dont nous donnerons le texte ci-après selon le ms. de Rossi 804. Dans ce manuscrit, le supplément en question est placé après le vers qui commence par la lettre *lamed*.

בה שעתא גזר נבוכדנצר רשיעא ואוקידו לנורא חד שבעה ארבעין ותשעה על
ידי חזי למיזייה ורמו]
לגויה לחנניה מישאל ועזריה כפיתין והא בגזירת אלהא אתא מלאכא גבריאל
וכבה לאתונה]
והוו מהלכין שריין בגו נורא עם מלאכא גבריאל באדין אסתכי מלכא מפלטוריה
וחזא יתהון]
איך הוו מחלכין שריין בגו נורא וחבל לא הוות בהון באדין קרא מלכא לכל
שולטני מדינתא]
והדברי מלכא די אכלו קורציהון דיהודאי ואמר להון הלא גברין תלתא רמינא
בגו נורא]
מכפתין עניין ואמרין למלכא יציבא מלכא ענה מלכא ואמר הא אנא חזי גוברין
ארבעה שריין]
מהלכין בגו נורא וחבל לא איתי להון וריוויה די רביעאה דמי לבר אלהין בארין
קריב מלכא לתרע]
אתון נורא יקידתא וזעיק הננוה מישאל ועזריה דבלשון ארמית קריתי לכון שדרך
מישד ועביד נגו]

עבדוהי דאלהא חייא וקיימא פוקו ואתו מן גו נורא ונפקו תלתיהון חנניה מישאל
[ועזריה וקמו קדם
מלכא ואיתכנשו סגניא ופחוותא אדרגזיא גדבריא דתבריא תפתיא והדברי מלכא
[למיחזי גיברייא אילין
די לא שלט בהון נורא ושיער רישיהון לא חתחרך וסרבליהוז לא שנו וריח נור
[לא עדת בהון באדין
ספקו ידיהון מלכא והדברוהי ואמרין דהכדין אלהא אית לישראל ואינון מתעין
[באלילי עממיא די לא
חזיין ולא שמעין ולא יכלין להצלא כדנא באדין כתב מלכא לכל עממיא אומייא
[ולישנייא די דיירין בכל
ארעא שלמכון ישגא מיני שים טעם די כל אינש די יימר שלו על אלההון די
[שדרך מישך ועביד נגו
הדמין יתענד ובייתיה נוולי ישתווה די חוא אלהא חייא וקיימא לעלמין שולטניה
[שולטן עלם ומלכותיה
די לא תתחבל אתיא ותמהיא די עבד עמי אלהא חייא וקימא שפר קדמי לחחויא
[אתוהי כמה רברבין
ותמהוהי כמה תקיפין מלכותיה מלכות עלם ושולטניה עם דר ודר :

הללו את ה' כל גוים	אמר חנניה
שבחוהו כל האמים	אמר מישאל
כי גבר עלינו חסדו	אמר עזריה
ואמת ה' לעולם	אמר גבריאל :

b) אמין שיתין (Cf. Zunz, *l. c.*, p. 76), publié dans le *Machsor Vitry*, p. 338. Une version manuscrite se trouve entre autres dans le ms. de Rossi 3003.

γ) *Au troisième commandement.*

a) אריא וגנבי, cf. Zunz, *l. c.*, p. 151, 26, publié dans le *Machsor Vitry,* p. 339, commentaire *ibid,* p. 339, version manuscrite ms. Parm. 159.

b) איניש דמשתבע, cf. Zunz, *l. c.*, p. 77, publié dans מעירי שחר, fol. 210, une version manuscrite dans les mss. de Rossi 420 et 804.

c) אמר משה, cf. Zunz, *l. c.*, p. 77, publié dans le *Machsor Vitry*, p. 339-340, un commentaire *ibid.*, p. 323, une version manuscrite dans le ms. Parm. 110.

d) אמגן מומי n'est pas mentionné par Zunz et n'a pas encore été publié. Le texte que nous donnons ci-après est tiré de la version du ms. de Rossi 804, collationné avec celle du ms. de Rossi

736. Le scribe du ms. de Rossi 804 attribue cette introduction à R. Meschoullam, qui, d'après Landshut, *Amoudé ha-Aboda*, p. 277, doit avoir été le premier rabbin ayant fait réciter des introductions araméennes lors de la fête de Schabouoth (Cf. *Kerem-Chémed*, p. 69-70 et Zunz, *Zur Geschichte*, p. 71 et 80).

אמגן מומי לא תשתבע דלא תזעזע דמסתביל על ארבע
בבשרך סגירו לא תקבע דמומי חרזא כי סילווא דמא מבע
גופך לא תחייב בממרין דמומי לטו חיתא גומרין
דבקא ועיילא ברמח איברין דהכין מניין אתהא גמרין [1]
הלין מומתא יהבין גמרא במידי דאישא לא מגמרא
ובגו בייתא דמומי עיילא למישרא מכליא אעי ואבני סתרא
זכריה [2] חמי ליח טייסא מפתחא דהיכלא משחתה פריסא
חריתי בה מיני קנסא למימי ולמיימי חבריה ברוכסא
טובהון דלנפשהון מגמרין מלמשתבע בקשוט ולא בשקרין
יאות להון דפומהון מנטרין דדביק ליה לישן מיסטר ומ[ס]טרין
כד אתכבישת קדתא דדקלי ביום נוח איטמור שורהא בקבליה [3]
להכי אחרים בר נון במילי לאקדושי ביזתא וכל סימא דלהון מתגלי
מגני שבטיה בחיסודא דכאיר שקר במימי וחמיד בנכסי דסאיר
נפילה גרם לדברא אאפיה ואתקטיל יאיר
רתקביל כרובא דשרוא דבפלג גופא דאייר [4]
סהדא רבא פרסם קדמין בחמש דשקר חדא ליה גרמין
עדבא כבשיה ואבנין ליה מרגמין ורגז איתיתב ואיתהפיך לרחמין
פום ממליל שחיתא וכדבין לנעמן אשתבע דחמיד חריטין רברבין
צת רביה ולטייה באיבין ואסתגר הוא וגוזלוי בחובין
קושטא אשתבעת דמגירתה אפיה אגפה
כד אתגבלון דינריא בלישא למיטונא
ודי קנסת עלה מטא ליה בחונא
שקרא כל דכין דעלמא מחרבא [5]
ריסי דאנטוכיא כד אתא ננסא
במומיה דקירים אמטייה למתניא לכורסא
טפש וסרח דלא נטרא בנימוסא
טבחון פרחוי וטפון ליה פנסא [6]

1. Allusion à חרם, ban, excommunication.
2. V. Zach., v, 2, 4, et *Yalqout*, *ad loc.*
3. Prise de Jéricho.
4. Selon *Baba batra*, 121 *b*, Yaïr fut tué par suite du crime d'Achan ; il fut considéré comme équivalent à la moitié des membres du Sanhédrin.
5. V. *Lév. r.*, s. 6.
6. V. *Yalqout*, § 249.

שרי ציבחר למומי במילין אי את גרים לותיה דבר אנש בחמלין
לאיתקולי בחד מהלין דאתקרון דחלין
דאתכנסו לברייהון ולא אשתכוח משתלין
תדיר יאי לקיומי אסר וקיימי אוריין ועובדין טבין לאשלומי
בכין תקיף יהא בסעדך ובשופריה לך יתחמי
ויפשינך ויסגינך ויתן לך רחמי :

e) אזדהר משהדות n'est ni mentionné par Zunz ni publié. Nous en donnons le texte d'après le ms. de Rossi 804 collationné avec le ms. de Rossi 736.

אזדהר משהדות שקר ולישנא בישא דלית את ידע כמא סגי(ן) עונשא
בגומרהא קטלא תלתא לשגשא דמשתעי לה וצייתה ודי עליה מתלחשא
גירא איתמתילת ושלהובית דרתמא משתריא בארעא ומשלהבא ברומא
דין לה גיברא וחילתיה דנהימא לשיצאה יתה ולמיסכר פומה
האי סהדא שקרא בשותיה דכייל דשיעא קרי ליה אגוריה ובאנפיה זייל [1]
ועל מוחיה ניכליה נחית ועייל ומשתלים ליה חשבניה בסאתא דכייל
זוחלא קדמאה ממלה הוה ערים ולטו מכל לישניה ליה גרים
חמייה ליקריה דרביה דחלתא איתרים ואתקני ביה ואגביב מילי דשקרין
טעין על טפשיתא ושדלת במילי מאיבא דין טעם קירים ואכליה
יקר עלמא וכל דביה בהכין שכלליה חמית בר נש דלא סני בר עמליה [2]
כד איתגלי קדשא בריך היא למידן לטעי עם כולהון דן וליה לא אשתעי
דהוגינתא הוה ליה למפעי
למילי דמרה ודעבדא ידעי תפקיד דריבון חזו דינא למיצת בקיאי
כמא דפטר ברגז כן אירעיה בעשרה איתליט ואיתקציצו כרעיה
למיכל ארעא נלמגחן אמעיה ולאסתגורי גופיה ולעלמא דאתי לא יתאסי מרעיה [3]
מאללי ארעא על סהדות שקרא על אעיא ועל עפרא
נשתרבב לישנהון ונפל על טיבורא וקוקני ורחשי גייצו לישנהין לסתרא [4]
סיב לך מן הדא מילה למגמרא למידן בהכין קלא וחומרא
על אבנין שקרו גזירת מותניהון אתחמירא כל דכן על חבריה מרשע למימרא
פתיא דעולמתא נסיב וכביש וסני לה ומפיק עלה שום ביש
צראי מאה קנסינן ליה דאבאיש ומתרדי במחאן בדיל דקושטא שביש
דאנים ומשתדל לה לבתולתא חמשין פרע לה וכן קיצותא
ודמשקר עלה מאה מתקנים ומסבינן ליה נגדותא

1. *Sanh.*, 29 *a*.
2. *Gen. r.*, s. 32.
3. *Gen. r.*, s. 20.
4. *Sota*, 35 *a*.

תא חמי דחמיר מימרא מבישות עובדתא [1]

קבלני דאיתפריקו מדחוק פולחנא בעשרא נסיאו לפרוקא גיברא וחסינא
ורשי גזירתהון לא תגמרת בהוסנא עד דאסהידו שקר בבישות לישנא [2]
רב רעיא דכר דאכיל עידתיה לטב במתא כד אתכניש לניכסתיה
לאלחנן חמא כד אתא תם במיתיה ובעא סייפא ונהם זמרתיה
ארכם ושקר על רבא שמשא ואסהיד עליה דשאיל ליה במאני דקודשא
אתקטיל איהו ועימיה תמנין וחמשא ואתעקר בשיקריה מעלמא דאתי ומהדין
ולא שתרושא [3]
רב בוציניא אסתטן למותא וגרמו ליה גובא וסירתא
דא הות ליה על דלא אשלם פלוגתא בחילא דלישן חיי ומותא
דנטר גרמיה כבש יתה שוויי שלם ואפסוקי דבבא [4]
שרי לשנויי מילין ולהפוכיהון לטבא
תא וגמר דא מבי דינא רבא דאנא סכית שני לסבא
מכריזין ש"מא לשנאין בקרבין מרי חילא לאגחא בקרבין
ובשלמנא חתימי בירכן חמודין וחביבין
ומאן דתקוף אחסין לעמיה יברכינון לשלם וכל ברכתא דבאוריתא כתיבין : [5]

δ) *Au quatrième commandement.*

a) ארקא ורקיעא, cf. Zunz, *l. c.*, p. 77, publié dans le *Machsor Vitry*, p. 340, un commentaire, *ibid.*, p. 328, une version manuscrite dans le ms. Parm. 110.

ε) *Au cinquième commandement.*

a) אמר יצחק, cf. Zunz, *l. c.*, p. 77, publié dans le *Machsor Vitry*, p. 341, un commentaire *ibid.*, p. 330, des versions manuscrites dans le ms. Parm. 110, Bibl. munic. de Breslau 211 *b*, Bibl. du séminaire de Breslau 66[1], 182 *a*, ms. Karlsruhe 309, v. aussi Dukes, *Zur Kenntniss.*, p. 145.

ζ) *Au sixième commandement.*

a) איתגבר בחיליה, cf. Zunz, *l. c.*, p. 78, publié dans le *Machsor Vitry*, p. 341-342, un commentaire *ibid*,, p. 331, des versions

1. *Baba mecia*, 58/59.
2. *Abot*, V, 4.
3. *Yalqout*, I Sam., XXIII, 18.
4. *Baba batra*, 4 *a*.
5. *Tana debè Eliahou*, ch. XXXI.

manuscrites dans le ms. Parm. 110, Breslau, sémin. 66 [1], fol. 183, munic. fol. 212 *a*, Karlsruhe 309.

b) אריש דמגלתין. Cette introduction est mentionnée par Zunz, *Literaturgesch.*, p. 286, mais je n'ai pu en trouver le texte dans aucun des manuscrits que j'ai eus sous les yeux, ni dans aucun Machsor imprimé.

ז) *Au septième commandement.*

a) יוסף תקיף יצריה, cf. Zunz, *l. c.*, p. 78, publié dans le *Machsor Vitry*, p. 342, un commentaire, *ibid.*, p, 333, des versions manuscrites : ms. Parm. 110, Breslau, sém. 66 [1], fol. 183 *b*, munic. fol. 212 *b*, Karlsruhe 309.

b) אית לי חד טליא, cf. Zunz, *l. c.*, p. 78. Zunz paraît avoir considéré cette introduction comme un préambule à la précédente. En réalité, il ne s'agit que d'une seule introduction. Les deux versions ne diffèrent que par les premiers et les derniers vers. Dans la seconde manque le commencement de אית לי חד טליא à יוסף תקיף יצריה, tandis que nous lisons à la fin encore les trois vers suivants qui ne se trouvent pas dans la première version :

ראין הויין ליה ובידיהון סכינין ואתרוגין ולא טעמין אתרוגא וידיהין דמא מליין
שויין עלוהי עלילא ומעכבין יתיה ומללן ליה למעבד עיבידתא
ליעול עימה למעבד עיבידתה ובתר כן תעבד רעותך :

Dans le dernier vers il faut, sans doute, intervertir les mots עיבידתה et רעותך et lire : רעותה et עיבידתך. Cf. *Séfer hayaschar*, Gen., chap. XXXIX.

c) אצית להאי כללא, cf. Zunz, *l. c.*, p. 78. Le texte que nous publions ici pour la première fois est tiré du manuscrit de Rossi 159.

אצית להאי בללא דהאי כייל כללא [1] דעטרא [2] מיגמר מאן דשאיל
איכתב באיגרתא בי מדרשא עייל איסור דרכיב עלי דידיה חייל [3]
אטיבעא איזדהר וסילעא מנייקא [4] אטרוחי וגלויי בילונא דגושפנקא [5]
איקוני דציירא לאוסופי אדחקא ידא לרשולי [6] וריגלא לדחקא
באישתמודעי צורתא במישלם יומי דאכרזתא [7]

1. *Ketoubot*, 60 *a*.
2. *Baba batra*, 29 *b*.
3. *Yebam.*, 13 *b*.
4. *Pes. r.*, s. 29, 54 *d*, 55 *a*.
5. *Guittin*, 57 *a*.
6. *Nombr. r.*, s. 9.
7. *B. m.*, 35 *b*.

ביומין בוימין קדם ובתר באפרזתא [1]
בדישמא דינין לידכר תוהוי טפתא [2] בלא מיכוין לימחוייה במרזפתא [3]
גללא דסמני וסממני אשתרבוכי גלל אשירתא דאיכתבא ישירתא איערבוב
הפוכי עיזקתא כמעמר בגיבוב
ווי לגירדא דבסיר זמר דאבוב [4]
דחמשא תפקידי דאפקיד רבא ספרא דינבייא איתני כי כתיבין בסיפרא
הדמין יתעבדון מלאסובי כופרא קבא בקבא גושמה ליהדר לעפרא
ואעשרה פיתגמי עבר מאן דגייף [5] ועסקתא דמליגא אסיף וסייף
ומשחא דרבותא רישיה שייף טוביה דתקיף ויצריה כייף
ואקמא שחיתא נאים ליה דחזי מיטמיר דסעיר טעי מאן יחזי
וא״ומי אחיל גלי מסתרי ורזי שטייא סגיא בכולהו עשרא חרוזי
זיהרא דאורורי מתהפך לקלנא מפרתי בקילקולי בתרע מעלנא
זמי דלא דחיל סהיד ממחי חזי בשוקא אבא ברא מחי
זני דלא שתי מיא דביריה זוטר גנובתיה בר חמרא בקיבריה
נפח נכסי וצחי מיא דחבריה בסימן מרירן עיף ומעפיף חבריה
חד סדי מתרין סקא תבורי בירכי יקפויי שקא
חליף יהיב סיירא [6] כל דמרגיג ממזירא דלא חיי ירית וחגיג
טימי אשלים כללא בכולהו פרטי אתפוסי בידך מצררי ופריטי
יומא לאדכורי מיתחיל על ידיה משמש בשבתא נוכראה עובדיה
כתרי יבישי איחרך רטיבא בדיל הוצא לקי כרבא איקטיבא [7]
ללווט ולמומי בגו עמיה ססמגור כשמיה כד מיקליין טעמיה
מקבילת ארעא דלא חשיב
נוסחיה מיקטיל רוחיה נשיב
סליף זייפא ושיקרא כוליה לאחזוקי פורסא דמילתא לא חייש לאיתזוקי [8]
עגיל כתב מפרשי גליף בעיזקתא עגל בעגלתא יתמלי לקפיה עקתא
פרדיסא דינטיר בגוויה מלסכויי קדמיה ובתריה מלכא לזכויי
צתויי דמתלין ליקרב לגבי דהינא [9] ולא ליתמלי כיבא ושיחנא
קייץ איסקריטיה צופתא [10] ודובשנא אכיל באורחיה האי דיסתנא
רחיץ לגרמיה זהיר לדישנא קרנא ופירי להאי פרדשנא [11]

1. *Guittin*, 56 *b*.
2. Couche, partie ajoutée.
3. *Ber.*, 34 *a*.
4. *Yoma*, 20 *b*.
5. *Midrasch Tanhouma*, section *Naço*.
6. *Baba b.*, 21 *b*.
7. *Baba kamma*, 92 *a*.
8. *Guittin*, 37 *a*.
9. *Schebouot*, 47 *b*.
10. Ps. XIX, 11, v. j. *Sota*, IX, 24 *b*.
11. *Sanh.*, 94 *b*.

שוען בקבלה כסי ועמיק שרשיה סגי כאבקא מיתמיק
תוריתא דאחזיק בכולהו דלא לאפסוגי תקיף מפיש חיי סגי ומסגי :

6) *Au huitième commandement.*

a) אאריא מתילי. Cf. Zunz, *l. c.*, p. 78. N'est pas encore publié. Notre texte est tiré du ms. de Parme 804 collationné avec le n° 736.

אאריא מתילי ואחיון מתקלין דנכסי בזיזי חטפין ושקלין
בחשוכא עסקין ובטימור קבלין וביה דיין להון דזרזין ליה גלין
גניב וחטיף ונסיב בטמרי כמין בסתרא ועייל בחתרי
דאוקיר עבדא טפי ממריה לעין ארעית מדמי כד לית לה סיירי
הלא מן קדמיי אית לך למגמר דאיתעל לגינתא ודלא ליגנוב אזהריה דלסמר
וחטף וטעים ותפקיד אימר אנהר במנדעך כמא מותא אכמר
זייריה דבר מעכה תלתא גנב הטר מלכו בכן סבר ליה למיעכב [1]
חוטפיה בוטמא במזייה ואשתטן ואיעכב ובתלת גחסין תיליא דלביה אתנקר
טמוניא וגנביא שבעה פריטין שניין דרגיהון וגזירתהון חריטין
יתירא דכולהון דברייתא מקמטין חפו גונדי וטלפיהון פשטין [2]
כסי ושירו מושיט ליה לחבריה במסכלי מסרהב לאברוייה כד חמי דלא מצטבי ליה
לברייה מסתני ודמי קומוי בניכלי דאי איתיה כהיל בגרמיה הוא מפלי
כד זהירין וחזוון בגנובתיה מתהני קרנא פרע ומיתליט דתחום משני
לנכסין מסיימין במחטפיה עלחד תרין דיניה ואי לית ליה מזדבן לשית דפולחניה [3]
נכיל ורפיק ועייל בחתר בחשא לית ליה דמא אי מתבריר כשמשא [4]
מרי עלמא דכולא ליה גלי אשקל דלא מוקים בר נשא גרמיה אגורסנא דיליה
נחית לסוף מנדעיה דקאים לקבליה ודכמן אדמך קום קדים וקטליה
שנאין גרמיהון דפלגין עם נגודין מומי ולטו שמעין ולא מודין [5]
עריית בישתהון כד מתפרסמא בסהדין גרמין לגופיהון מחאתא ונגדין
פריטא דמאן קדשא מכסי קנויי דנטרין תפקיד ונימוסי
ציידין עליה לקטלא לקנסיה ומכלי בישתא ומזכי כורסיה
קניינא קדישא ריש עלליה דלאיתגורי גנביה ומזבין ליה
רמי קשיא לגו רכיכא וענקין קדליה ובתשנוק רוח חיותיה מתכלי [6]
שוט לא ישוטון ליה לגנבא מרגלין דלית להון טימי כד מגנב לחבבא

1. *Yalqout*, II Sam., XVIII.
2. *Tos. Baba kamma*, 7, 8.
3. Exod., XXII, 1 suiv., et *Mech. ad loc.*
4. *Sanh.*, 72 *a*.
5. Prov., XXIX, 24.
6. *Yalqout*, Exod., XXI, 16.

תקיפא רחים ליה ואורייתא ליה מתקרבא
ומשלם ליה לעלמא דאתי זיקין ונהור ומזכי ליה לכל טבא :

b) אורתא ותוון, cf. Zunz, *l. c.*, 552. Le texte que nous publions ci-après pour la première fois est copié du ms. Parm. 159.

אורתא ותוון נהירין בימא בריין — אמיר ברבהון דנהורא עמיה שריא
בדיא ושיטפן גנבא סריא — בר נש דחיל טפי מן ברויא
גשיש בקבלא וחתר בתי דחבריא — גבורתיה לא דכיר מחי בשבריריא
דאגב דפסוק ארבע מיתי דאורייא — דינהון לא בטיל מן טמוריא [1]
האי דמחייב רגום מחי ליא אריא — הייא סליק לאיגר נפיל מאיסקריא
ודאיחייב יקוד קלויה חיון אכזריא — ואי נמי דליקתא בעורי דגומריא [2]
זמנא דקטול מסרוה מלכו להבריא — זמיני ליה ליסטין גברי גיבריא
חניקא דכי עניש שקיע באבריא — חליף סכונכי אסכרא דאיבריא
טביע מתלא למאן דאורחתיה משבש — שב בירי לשלמנא חד לעביד ביש [3]
יארורא דקאים וחתר מחתרתא — יהיב אדעתיה גלי עמיקתא ומסתרתא
כרי כיריא ועייל אדרתא — כנגבא מיתפים גזייוה בנגוסתדתא
לאודועיה מירשים בפרזלא אגומסתא — ליט ההוא דבצבו אתי להני חומרתא
מינשיה בחוביה טוביה אדכרתא — מסירין ליה למגמר הילכתא גיבארתא
ניעוור גנבא סייר עינא דאחיד — נאום לא מצי דאין ליה ביחיד
סופתקא וטפשא היך לא פחיד — סופרא ודיינא ובעל דין וסהיד
עיניה שייטא ומידי לא מכחיד — עני בלא סבר אפין ולא איישתחיד
פתיא מתלא אפוי לאלבנא — פתחא דאחטרתא מילי אבי דרי חשבנא [4]
צפרא דיוסף אשתמודע בהדיה אחיה — צורתייהו איתכלימו לכל חד וחד פרה רוחיה
קומי ברוייא דנהיר וליכא שיכחא — ווי מיום דינא ווי מנהר תוכחא
רתיתא דהאי עלמא לאיסור קפילא — רהיט שקיל חד ומשלם כפילא
שבי קיניינא נכים ליה ברמשא — שפרפרא מיתדין יהיב ארבעה וחמשא
תרדא דגניב נפשא שליח ערטיל — תדיא ניזהיה בהייא נפיק ומיתקטיל

רלידא דרחל גניבו שיבטין אדיריין
צדיקיא עשרה איענישו לכמה דרין
חמיד דלא דיליה קלנא ובוסרנא
קפיץ לארווחי ואתי לחוסרנא

מאן דמהימן מריסתקיה פריש חסין האי עלמא ודאתי ירית :

Strasbourg, 1921.

(*A suivre.*) M. Ginsburger.

1. *Sanh.*, 37 *b*.
2. Cf. Isaïe, xi, 8.
3. *Sanh.*, 7 *a*.
4. *Sabb.*, 32 *a*.

GLOSES BABYLO-ARAMÉENNES

Il serait temps que les différentes parties de la littérature babylo-araméenne fussent considérées dans ce qu'elles ont de commun, à savoir leur origine babylonienne, et fussent mises à profit pour une lexicographie scientifique du dialecte babylo-araméen. Malheureusement nous ne sommes encore qu'au début de cette œuvre, et, à certains égards, nous n'en sommes même pas là. Nous n'avons encore ni un lexique *scientifique* du dialecte babylonien du Talmud, embrassant le Talmud de Babylone et la littérature judéo-araméenne qui s'y rattache (Anan, Gueonim, etc.[1]), ni *aucun* lexique du mandéen. Pour cette langue, nous en sommes réduits à tâtonner, n'ayant aucune tradition, et ne pouvant nous baser que sur une littérature de caractère limité et dont de beaucoup la plus grande partie n'est même pas imprimée. En outre, parmi les coupes magiques judéo-araméennes de Babylonie, qui présentent des matériaux linguistiques abondants, beaucoup attendent à Berlin, Paris, Londres et Philadelphie leur publication, et celles qui ont été imprimées, étant disséminées surtout dans des revues, doivent être rassemblées, triées et réexaminées.

Un grand pas a été fait à la suite de deux œuvres qui ont paru dans les cinq dernières années : J. Montgomery[2] a publié d'un coup, en 1913, quarante de ces textes magiques, dont pas moins de trente sont judéo-araméens, et M. Lidzbarski a achevé pendant la guerre (1915) son « Livre de Jean des Mandéens »[3]. Ces deux ouvrages seront encore longtemps une mine pour le babylo-araméen.

1. Voir J. N. Epstein, *Notes on Post-Talmudic-Aramaic Lexicography*, *J. Q. R.*, 1914, 233 suiv.

2. J.-A. Montgomery, *Aramaic Incantation Textes from Nippur*, Philadelphie, 1913 (University of Pensylvania. Publication of the Babylonian section, vol. III).

3. M. Lidzbarski, *Das Johannisbuch der Mandäer*, Erster Teil, Text, Giessen, 1905. Zweiter Teil. Einleitung, Uebersetzung, Kommentar, Giessen, 1915.

Les gloses qui suivent ont pour but d'étendre, dans la mesure du possible, l'intelligence de ces textes et de chercher à expliquer ce qui est encore obscur et incompréhensible.

I

Les textes magiques araméens de Montgomery.

L'ouvrage que Montgomery a consacré à ces quarante nouveaux textes magiques babylo-araméens est considérable. Une introduction détaillée traite du matériel des coupes, des textes imprimés jusqu'ici, de l'écriture et de la langue des groupes distincts (judéo-araméen, mandéen, syrien [1]) et étudie ensuite le contenu des textes, la magie et l'angélologie. Les textes ne viennent qu'à la page 117 jusqu'à 255, avec traduction et commentaire. Un glossaire de tous les matériaux publiés jusqu'alors et un index terminent l'ouvrage dont l'exécution est belle. Comme supplément suivent les planches de fac-similés.

Malheureusement, juste ce qui présente l'intérêt principal, à savoir la transcription et l'explication philologique des textes, laisse à désirer. Assurément l'écriture de maint numéro — à en juger par le fac-similé — est assez incertaine, et maint trait semble même être presque entièrement suspendu en l'air. Malgré tout on aurait attendu moins d'omissions d'un épigraphiste aussi expérimenté que Montgomery. De plus, les nombreuses fautes d'impression ont multiplié les fautes de l'ouvrage sans que l'auteur en fût responsable. Je me permets donc de donner ici une revision des textes d'après les fac-similés avec quelques corrections et explications linguistiques.

Cette revision, comme nous venons de le dire, est fondée sur les fac-similés, qui, ce qui est regrettable, ne sont pas des photographies, mais des *reproductions* de l'original, dans lesquelles ce qui est douteux a été copié et les spires transformés en lignes droites avec indication du nombre des lignes [2]. Ici naturellement il entrait

1. Sur ce « syriaque », voir plus bas, le n° 31.

2. Montgomery, p. 319, dit de M. Frank, dont les reproductions (n°s 2, 3, 4, 6, 8, 9, 16, 17, 24, 28, 31, 36, 37, 38, 40) sont, d'ailleurs, les meilleures : « travaillant sans être beaucoup dirigé et ne connaissant rien de la langue, il a souvent coupé un mot à la fin de la ligne et a reporté (la seconde partie) au (mot) suivant. »

un élément subjectif important, à savoir ce que l'éditeur *croyait* voir, et ce point ne doit jamais être perdu de vue. En outre, la transformation des spirales rend la révision plus difficile, quand bien même, d'autre part, elle facilite la lecture. On ne peut plus maintenant déterminer l'*étendue* d'une lacune, et on ne peut plus savoir si un trait gênant n'est pas venu de la ligne supérieure ou inférieure dans celle du milieu.

Je note pour la constitution graphique des textes tout ce que j'ai cru voir dans les fac-similés, même des mots ou des syllabes que je ne suis pas en état d'expliquer; je n'ai admis qu'en cas de nécessité les lettres isolées qui ne rentrent pas dans le contexte. Je ne note que ma lecture avec quelques rares exceptions qui s'imposent pour l'intelligence du texte et non pas la lecture de Montgomery :

N° 1, l. 3-4 : ועים ולהדא וכו', l. 5 seulement : ולהדא « *et de même* celui-ci ». On trouve semblablement dans un texte syriaque récent (*Florilegium* de de Vogüé, p. 494) ופינכא וכסא ועם כלהון מאני תשמשתא « *et de même* tous les ustensiles, etc. ».

L. 6, lire : הדין קמיעא דלילתא דכתבית להון (7) להדין אפרה וכו' ולהדא בהמנודך וכו'. Pareillement à דכתבית להון « que j'ai écrits pour eux », on retrouve plus bas, l. 14 : כתבית. Il y a, il est vrai, un espace entre דכת (le כ est certain) et בית, mais les espaces dans nos textes et surtout dans ce numéro ne doivent pas nous guider. דבת בית להון est une tournure inadmissible.

L. 9-11, lire : לבני נירא סטין וימרדין ועברין [על] גזירתא דמריהון וימן זיקא פרח פרחין וימחבלין ויבאתר שמכי מסאב המסין וירמסין וצלפין ומפגמין ומפגרין ש משגשין איצין ובלמין ומשגרין כמין ויפוכתא « séduisent les gens pieux (litt. : « qui portent le joug »), se révoltent, transgressent la décision de leur maître, volent avec le vent, gâtent, ont des pensées impures sur ton nom, écrasent, jettent, lèsent et endommagent, troublent, oppressent, ferment et font couler (le corps) comme de l'eau et des excréments ».

בני נירא, syr. בר נירא « celui qui porte le joug de la Loi ». וי ne doit pas être séparé du mot suivant : ce n'est qu'une graphie pleine pour la conjonction ו[1] et qui est fréquente dans nos textes, voir n° 3, l. 3, 10, 12 : ויבנ; 14, l. 6 : וידלא; 7 : וילשלהיבת, etc. — מן זיקא « *avec* le vent ». מן en mandéen et néo-syriaque signifie

1. Chez Ellis 3 (voir Montgomery, p. 23; mais contre cette lecture Chwolson, *C. I. H.*, p. 109, note), on doit lire סטני (?) ויסט פתכרי, c'est-à-dire ויסטני. וי se rencontre « maintes fois » d'après Stübe, p. 15, dans une coupe de Berlin UA, 2418. Ne serait-ce pas notre וי ?

« avec ». — באתר, comme on l'écrit en biblo-araméen, veut dire « après ». On comparera en syriaque : רדא בתר שם אנש « suivre quelqu'un » — המסין est heureusement resté « par faute d'impression », mais le glossaire a חמס, qu'il rend par « de violence », et la traduction est pareille. Mais le mot se retrouve dans le syriaque המס « penser », talmudique הסם (voir dans Löw, *Festschrift-Hoffmann*, p. 128, l. 10). — שגר, *pa-él* « faire couler ». — פוכתא « excréments », comme en mandéen, *Sidra rabba*, I, p. 85, l. 9-10 : רהישאלה בפומה פוכתא « l'excrément[1] lui glissa par la bouche », talmudique כופתא (כפותא) *Sabbat*, 110 *b* ; *Baba batra*, 73 *b*, etc. Syr. כבותא. Hormis וי, il n'y avait rien avant פוכתא.

L. 12, lire : וסירין למימחי ומידמין לבני אינש « et regardent (cherchent, visent) pour frapper, etc. ». סירין vient de סיר, talmudique et mandéen (par exemple *Sidra rabba*, I, p. 158, l. 17 : לעוהראי סארית) = סער[2].

L. 13, lire : בני אינשה.

L. 14, lire : וכלשום.

N° 2 (parallèle au n° 27), l. 1 : בקומתי גציצא דפרזלא קרקפתי ; 27, l. 3-4 : כולה קומתי — גציצתא דפרזלא קומת דנורא. קומתא, comme au n° 13, l. 2-3 (v. M., *ibid.*) : ומחתמא כולה קומתיה et Schwab, *P. S. B. A.*, XII, p. 323 (*R. É. J.*, IV, p. 169 ; cf. M., p. 24) : ומן מאתין וארבעין ותמניה הדמי קומתיה = Stübe, 64 et 56, de même que dans le texte christiano-syrien chez Gollancz (*Actes du onzième Congrès international des Orientalistes*, sect. IV, Paris, 1897), p. 33 : ולא לתלתמאא ושתין ושתא הדמא דאית בקומתיה, signifie ici simplement « corps (body) », comme le traduit exactement M. (voir aussi n° 19, l. 3) et comme Stübe (p. XVI) l'avait déjà établi pour son texte. Le sens de קומתא est le même en mandéen : par exemple *S. R.*, I, p. 84, l. 3-4 : זיהירא במייא שדילה ומירתא בכולא קומתה, « du poison lui a été jeté dans les entrailles et la bile dans tout le corps » ; *ib.*, p. 85, l. 14 : דמותא דאנפה הזית ועל כולה קומתה לא קמית ; p. 90, l. 15 : וגטארילה גיטרא בקומתה parallèle à בליבה (84, l. 3 : בליבה — בשורא) ; p. 115, l. 3 : וקאימא ונאידא קומתה (de même de Voguë, *Florilegium*, p. 354, l. 44) ; ult. ושאלתה רקודא קומתא, « son corps exigea de lui la danse » ; p. 116, l. 8 : וניהבקה בקומתה ; p. 119, l. 2 : ושאוילה מומא בקומתה, et p. 122, l. 8 : במראריא צבעיא קומתה, « son corps

1. [Cf. P. 84, l. 20 suiv. Nöldeke (*Mand. Grammatik*, p. 41) assimile פוכתא à פגודתא, selon moi à tort.]

2. [Dans le מלפנותא דאדי, chez Brockelmann, *Chrestomathie*, p. 14* : ולמסרח בך חיריין.]

plonge dans la bile (il est sombre) » ; dans le texte magique Morgan, *Textes mandaïtes*, p. 266 *b*, l. 13 d'en bas ; 267 *b*, ult. et 268 *b*, l. 5-6 : כולא קומתאי ; 246 *b*, l. 16 : קשתאתא דקו׳. Chez les Gueonim, *Halakhot Guedolot*, éd. Venise, p. 85 *b* : ובדלא נפישי מיא למירמא[1] בהו איתתא כולה קומתה (= כל גופה) מיגנדרא כביניתא[2].

Comme קרקפתא est une partie du corps (קומתא), גציצא doit aussi en être une. Ce mot fait penser au talmudique גזיזא « bras, poing » dans *B. K.*, 5 *a* (42 *b*) : תבריה ר״ע לגזיזיה, « R. Akiba a brisé son bras (son arme) » ; cf. le biblique שבר זרוע, Ps., x, 15 ; xxxvii, 17 ; Job, xxxviii, 15 ; *Sanh.*, 7 *a* : ארייה (*sic*) לגזיזיה וקם עלי « il leva le bras (le poing) contre moi » (biblique הרים יד, I R., xi, 17). Déjà ainsi Rab Nahschon Gaon à Soura, *R. G. A.*, éd. Cassel, f° 42 *a* (voir J. N. Epstein, *Jahrbuch d. j. l. Gesellschaft*, Francfort, IX, 242) : נשא את אגרופו. Peut-être y a-t-il lieu de comparer aussi קציצי אבריה, n° 29, l. 4 (voir à cet endroit). Ce mot signifierait d'abord « partie (du corps) » (de גז, קץ), puis « main », comme אברא en syriaque, et en talmudique « membre, main ». On traduira donc : « A mon corps il y a des *bras* de fer, etc. קומת est sans suffixe de la première partie, comme souvent en mandéen et dans la Bible.

L. 2, דכיא est lisible, les lettres ד et א sont tout à fait claires, כי est un peu effacé. M. n'aurait donc pas eu besoin de le donner comme suppléé d'après le n° 27.

L. 3, lire : דאים מידעם וכו׳ אשיפנא לכון באישפא דיומא ובאישפא דליו[יתן]. Le mot דאים est bien rendu dans la traduction (that it at) ; דאם est encore dans le n° 27, l. 6. אשיפנא est exact dans le commentaire, דיומא est ici clair et net ; mais il ne faut pas lire non plus דימא dans le n° 27, l. 8. Les caractères en question ne peuvent pas concorder avec דימא, car il resterait un signe superflu (דמ כ׳ א). Il faut lire là aussi דיומא. Par conséquent, דיומא est ici pour דימא, comme de fait les Mandéens ont transformé ימא דסוף (ים סוף) en יומא דסוף (v. Nöldeke, *Mandaïsche Grammatik*, p. 150, n° 1). On peut comparer, d'ailleurs, מדוליא pour

1. Voir J. N. Epstein, *J. Q. R.*, *New Serie*, V (1914), p. 241, sub 13. למירמא se trouve aussi dans l'édition princeps, Livourne. Cf. encore R. S. A., *Scha'aré Teschouba*, n° 167.

2. Il doit en être de même de בקומתן נבראו, b. *Houll.*, 60 *a*. Toutefois les Gueonim lisent בקָמָתן ici et *Yeb.*, 89 *b* : משעה שעומדת בקומתה et le comparent avec *B. M.*, 107 *a*, où il est dit du champ בשעה שעומדת בקמתה (cf. *G. r.*, ch. LIII = *Pes. r.*, ch. XLIII, p. 108 *a*), *R. G. A.*, éd. Lyck, n° 28, cf. Krauss, *Lehnwörter*, 124 *a sub* אקמי. Montgomery, sur le n° 19, l. 3, remarque avce raison que, dans Ez., XIII, 18, על ראש כל קומה est à comprendre ainsi.

מדליא, n° 34, l. 7 (voir ci-dessous), מרובינא pour מרבינא, n° 37, l. 10.

Ligne 4-5, lire : כי קשתא גיבנא לכון וכי יתרא פשיטנא לכון « comme un arc je vous ploie (tends, courbe) et comme, etc. » כי est certain à la ligne 5 et vraisemblable à la ligne 4; il est également certain dans le n° 27, l. 7. גיבנא[1] vient de גבב (voir aussi M., *a. l.*), « ployer, courber », fréquent chez Pognon, *Inscriptions mandaïtes*, n° 23 (p. 66), l. 13, 21 : ולמגאב קומתיהון דראמא וכו' עתגאבבאת קו[מתאי]ן [ולעת]מהתאת; n° 22 (p. 62) : למיגב וכו' עת[ג]באבאת קומאתיון ולעתמאתאהאת; *S. R.*, I, p. 264, l. 7 : קומתאי דמתיהא עתגיבאת; 266, l. 10 : קומתך אלמא עתגיבאת (Nöldeke, p. 252); II, p. 3, l. 4 : ועתיגביב ולא עפשיט; I, p. 162, l. 22-23 : עתיגביב ועתקים ולאפשיט וקומתה גאבא; p. 167, l. 14 : וגובאן דהו גאביב הלין עלאואיהון; 313, l. 4 : ותרין טוריא מיתגאבביא; Morgan, p. 256 *b*, l. 16-17 : קשתאתא דקומתא אתותיא ליגריא תיתגיב; 266 *b*, l. 13 (lire : עתגאבאב) אלהיא דהיזיון גהון ובכון מלאכיא עתגאבאר; *Eroubin*, 55 *b* et *Pes.*, 42 *a* (*Arouch*) : גובבין את הקומה, éd. de Salonique dans *Eroubin*, גופפין; la leçon des éditions כופפין est une correction d'après Rachi. — כי « comme » est fréquent dans le Babli.

L. 5, lire : תוב מידעם חטיתון בביתיה כו', la traduction est exacte (you sin).

L. 7, lire : ביפתכרי דיכרי ובאיסתרתא ניקבתא.

N° 3, l. 3, lire : אומואי מומינא לך ואשבועי משבענא עלך « je t'assermente et je t'adjure, etc. ». Le caractère qui ressemble à ת est, en réalité, une ligature de י et נ (ל); אומואי, en babylonien אומויי (cf. אודויי dans *Chebouot*, 38 *b*, אודועי, etc.), est, conformément à אשבועי, l'infinitif afél de ימא « jurer »; cf. en mandéen אומיא וכו' אומיאך, *S. R.*, I, 349, l. 10-11, targoumique אומאה. Cette tournure se trouve souvent dans les textes magiques, par exemple n° 7, l. 16 : מומינא ומשבענא עלך; 29, l. 10 : מומינא ומשבענא; 8, l. 12 : מומינא עליכין ומשבענא לכין וכו' וכו'; Wolhstein, n° 2417 (*Z. A.*, IX, p. 34) : מומינא (*sic*) לכון ומשבענא לכין מיתי מיתי; et dans les textes mandéens, n° 40, l. 5 (et en bas, *ibid.*) : אשבית אלאיכון ומומינאליכון; Pognon, n° 15 (p. 43 en bas); n° 16, l. 20-21 et n° 18 (p. 55); Lidzbarski (*Ephemeris*, I) I *b*, 4-5 (p. 92); II p. 96) et V *bis* (p. 102; chez M., p. 168). M. a lu אומר אומר מתאלך, a pris אומר pour un nom de démon et מתאלך pour le *itpa'él* de הלך (« walking »).

1. Dans le n° 27, l. 7 : גאיבנא.

L. 7, lire : ומין קדאמיה. — L. 8, lire : בשוס קק אסתו וכו׳ יקידתא סקסין סקסין סקיון סק... La traduction est exacte. — L. 9, lire : דחיל ועריק; de même l. 11, on doit lire : ועריק avec ו. — *Ibid.*, lire : ...דדחיל ו; une lecture [ינ]יה מ est inadmissible. — L. 11 : דחיל ועריק (v. plus haut) ומיתבלע מין קדמוהי כין אף מין קדמוהי (ומן קדמ)כין אף וכו׳ השתא וכו׳. Le fac-similé a : (ומן קדמ est raturé); l'écrivain voulait sans doute biffer entièrement ומן קדמכין, mais il a fait sa rature trop courte.

N° 4. l. 3, lire : מרירא [ובחתמא] באיסרא בישא; les traces de מ (ר) sont bien conservées; de même l. 4 : באיסורא בישא ומרירא. — *Ibid.*, lire : דאסירי ביה אהניך אחוי בישי, « ces mauvais frères-là ». אהניך (cf. אהשתא, l. 1) comme en mandéen; en talmudique הניך. Le texte, en général, a un aspect mandéen : les שובא (שיביאהיא = כוכבין) et תריסר (מאשתוציא = מלויאשין) sont, en mandéen, des mauvais génies connus (souvent dans le *S. R.* et Joh.; Bar Koni, chez Pognon, p. 153 : שבעא ותרעסר) et la locution עד יומא רבא דדינא ועד שעתא רבתי דפרקנא est une tournure mandéenne fréquente, quand même l'idée est juive. Ainsi, p. ex., *S. R.*, II, p. 19, l. 1 : אלמא ליומא יום דינא ואלמא לשיתא שאייא דפורקאנא אלמא ליומא רבא דקאיאמתא; II, p. 23, l. 1-2 plusieurs fois; I, p. 66, l. 15, etc. Je crois donc devoir lire aussi דראושיכון לא תי[רמון מיחטא] לא תיחטון וכו׳ (au lieu de דראישיכון. Il semble plutôt y avoir un ו qu'un י et un ד comme pronom relatif ne convient pas ici. דראושא serait alors le mandéen דראפשא, דראבשא (par exemple *S. R.*, I, p. 312, l. 2 s.; Joh., p. 41, l. 3; 137, l. 6; 142, l. 12, etc.) proprement « drapeau » (perse : *dirafš*)[1]; avec cette expression on peut comparer ונידנא דראבשאך (Joh., p. 142, l. 12) « et ta bannière (tes rayons) se lèvera ».

L. 4, lire : ككבין.

L. 5, lire : ואסכלי.

L. 6, lire : ושורא רבה דנחשא אהדרית ליה. Il est vrai que אחדרית est possible, mais peu vraisemblable dans ces textes *babyloniens*; voir plus bas à נזה.

N° 5, l. 1, lire : [אס]ורי אסירין וחתומי חתימין וקטורי קיטרין (!) ולחושי לחוש, où קיטרין est une faute de scribe pour קטירין et לחוש — le pluriel parfait babylonien connu (פעול). אסורי, חתומי, קטורי, par contre, sont l'infinitif *pa'él* babylonien (talmudique et mandéen).

L. 4, lire sans aucun doute : בשביל רחמך הרבים, רחמך est pour רחמיך (Ezra, IX, 19).

1. Voir, en dernier lieu, Lidzbarski, *Joh.*, II, p. 185, n. 4.

Ibid., lire : באה באה אמן.

N° 6, l. 3, lire : בת האתוי pour בת האתוי ; la traduction est exacte.

L. 5, lire : ודשרין בגו בתיהון ודרכין על איסכופתיהון « et ceux qui logent dans leurs *maisons* et marchent sur leurs seuils ». ודרכין est sûr. Il est également certain qu'il faut diviser בגו בתיהון en deux mots. L'inscription est très serrée et a rarement des espaces. — *Ibid.*, lire : בכל שני sans ו.

L. 6, lire : ואזינא ואכרנא להון באיסכופת בתיהון וצארנא וחתימנא עליהון וכו' « et je vais et les retiens au seuil, etc. ». אכארנא, qu'on doit certainement lire, appartient au mandéen אכאר, *S. R.*, II, p. 58, l. 7 : דנאכרונאן בדאורו (var. דניכרונאן) לאמצו « ils ne purent pas me retenir dans leur demeure » ; syr. עכר, Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, p. 273 (cf. Lidzbarski, Joh., II, p. 61 et 245). דנא דנא est une faute d'impression et n'est pas traduit.

L. 8, lire : בשום רביעיתא משכב, qui est assez certain ; cf. Bar-Koni dans la doctrine de Mani (Pognon, p. 129) : ואקים עליהון משכבא, v. ci-dessous, n° 16, l. 11.

L. 9, lire : בהון .... [כב[ישין].

L. 10, lire : ולא ת[יתח]זון להו לא וכו'.

L. 11, lire : ולעלם sans ו. — *Ibid.*, lire : ניפקא כי ארזא וניצטרי כי בינא » qu'il crève *comme un cèdre* et se fende comme un grain de blé ». ניפקא כי ארזא (la lecture est certaine) est comme dans *Baba Meçia*, 20 *b*, פקע ארזא ; בינא « grain » est fréquent dans le *Babli*. Cf. encore *Aboda zara*, 65 *b* : שאני חיטי הואיל ואגב צירייהו כמבוקעות דמיין et *ibid.*, דלא נצטרו זיקי.

L. 12, וניהוי דיריה וכו' peut difficilement être juste ; il y a sûrement שאיל avec י. Au lieu de דיריה, דריה[1] est plus vraisemblable (cf. הדין, l. 5). Doit-on lire שאי לדימה (שאי = שעי comme en mandéen)? Cf. en syriaque דימתא « brouillard »? בשבע שאול est une liaison impossible.

N° 7 (16007), l. 1, lire : אסואתא, pluriel.

L. 3 : ....צ est très vraisemblable.

L. 9, lire : דרוחי טבאתה.

L. 11, lire : וכל סרנין (?) אפי[כי] וכל ענקתא וכל קריתא וכל לוטתא. סרנין, comme lit M., serait le pluriel de סרנא « roue » (également dans le Babli סרנא דמיא, סרנא דפחרא) ; v. Pognon, n° 27 (p. 77) : וגרגליא אפיכיא וסדאניא באט[ליא וכולה]ון לוטאתא וקר[יאתא] ; n° 31 (p. 89) : וגלגליא עפיכיא וסדאניא באטליא וכולהון לוטאתא. Notre סרנין אפיכי répondrait donc au mandéen גלגליא אפיכיא. S'il y avait

1. [« Sa querelle » ? Comme en syriaque, v. n° 7, l. 16.]

un ק, comme M. l'a pensé, on aurait aperçu une trace du jambage inférieur. Dans סרנין אפיקי, que M. (p. 152) cite d'après un numéro inédit 2918, אפיקי, s'il est bien lu, serait pour אפיכי. Mais la leçon סדנין, répondant à סדאניא du texte mandéen, est plus probable. Elle se trouve dans Morgan, p. 196, l. 2-3 : ולסאדניא עפיכיא ולדאמואתא דחשוכא. Dans ces textes, les différents sujets changent souvent de prédicats (ici אפיכי), surtout quand les locutions, comme cela semble être le cas ici, sont empruntées; voir ci-dessous, le n° 9. — *Ibid*, lire : וכל צערי. Le point devant le צ ne doit pas être une lettre.

L. 12, lire : [ביש]מיה דחד הה.

L. 13 : [וב]ישמיה דבר משתאל דגזירתיה גזירא ובראינש (*sic*) על מטרתיה לא עבר. C'est tout à fait la manière mandéenne de penser et de parler : les âmes ont à passer des « veilles » (מטרתא), où elles sont interrogées, כד נאפקיא מן פאגראיין על מאטאראתא מישתאיליא (*S. R.*, II, p. 13, l. 4). Les « veilleurs » sont des génies différents, bons et mauvais, et il y a des veilles que l'on ne peut passer sans un « aide » (נאצבא) ; voir *S. R.*, I et II *passim*. — Sur בראינש, voir J. N. Epstein, *Der Gaonäische Kommentar*, p. 53, n. 1. — *Ibid.*, lire : הא רזא הדין [לבטלא י]תכון רזי חרשי ומימחי חשי וזיפי וכו'. ומימחי est l'infinitif *qal* de מחא « et empêcher » (à la l. 14 suit : ואפקא) comme dans l'araméen biblique (Dan., IV, 32) et le talmudique, *Baba batra*, 38 *a*, etc. לבטלא a été suppléé par M. d'après le n° 1681 (Myhrman). חשי (sûrement ח ou ה, mais pas א) « souffrances », comme en syriaque.

L. 14 (p. 147), lire : וכל מזיקי בישי דמידמן [וכ]ל חילונין בישין. Les lettres וכ ne sont pas bien visibles ; tout le reste est sûr. חילונין est un pluriel masculin en ונין, de חילא, « armée » (au lieu du pluriel à forme féminine חֵילָתָא). Sur ce pluriel, on peut comparer Löw, *Lexikalische Miszellen*, n° 23 (*Festschrift Hoffmann*, p. 135-136) ; voir aussi J. N. Epstein, *Jahrbuch*, X, p. 373. דמידמן veut dire « qui se déguisent (prennent des formes trompeuses) » ; voir n° 39, l. 8 : עסירא לילִיתא דמידאמיאלה ; *ibid.*, l. 9-10 : עסיראן כולהין דמואתא סאינאתא דעל[א?] דמידאמילה בהלמיא וכו' ; *S. R.*, I, p. 50, l. 17 : תום האוין נביהיא דכאדבא ומידאמין ; p. 58, l. 10-11 : דנאפשה אכואת מאלאכיא דנהורא מדאמיא ; *Yebamot*, 122 *a* : אינהו נמי מידמי (scil. שידי) (ainsi ms. M.; éd. דמו) ; *Gittin*, 66 *a* : אידמויי מידמו (ainsi M.; éd. אידמו).

L. 16, lire : ולא תידרון יתהון au lieu de תיפרדון. La troisième lettre est sûrement ד ou ר, donc תידרון = תידרון, comme chez Myhrman, d'après la photographie, pl. 41 (chez M., p. 147, par faute

d'impression, il y a תירדון ; voir le commentaire, p. 153). La première forme est un pa'él du syriaque דַר disputer », d'où le talmudique דרא דממונא « dispute », la seconde un *Qal*. Les lettres ד et ר sont également possibles, c'est pourquoi תידרון est préférable. La phrase signifie : « vous ne devez pas les combattre ». Pour יתהון, Myrhman a בביתתיהון, sans doute une faute de copiste. — *Ibid.*, lire : ולעולם.

N° 8, l. 3, lire : שליחיתין [ערטילְ] « vous êtes mis nus » (du ל il reste encore des traces, mais rien d'un ן) ; de même n° 17, l. 5 : ערטיל שלחתין, « je vous ai mis nus » ; cf. *Sota*, 8 *b* : שליח ערטיל וסיים מסאני (*Ket.*, 65 *b*, ערטילאי) « déshabillé tout nu, mais chaussé » ; *S. R.*, I, p. 227, l. 9 : ארטיל שליהיא. M. est inexact : *are you sent forth*.

L. 4, lire : דאבוכין ; de même avec ו, l. 5 et 6 (דאבוכון) ; mais l. 9, ו et י sont tous deux possibles. Ailleurs l'écriture distingue assez rigoureusement les deux lettres.

L. 6, lire : אומית[ַ] עליכין בריקא (!) דאבוכון וביקרא דאימיכון בשום פלחס. בריקא est une faute pour ביקרא [1]. De même n° 17, l. 8-9.

L. 8, lire : דוי בשמתא ד[שלח עליכין ר]ב יהושע. Nous lisons : שלח עליכין d'après la l. 6, et le n° 17, l. 8 et 10.

L. 9. De לכי le ל seul est encore visible. Il pourrait donc y avoir לנא, comme au n° 17 (voir ci-dessous). — *Ibid.*, lire : כין... אנחתו אית (!) מאי דשמיע להון מין רקיעא « ils apportèrent ce qu'ils avaient entendu du ciel ». אית pour ית, h. אֵת, phén. אית !. אנחתו, au lieu de איתתי, que donne M. est certain ; voir ici l. 7, et n° 32, l. 8.

L. 10, lire : מְלאכין שומין בישין « anges, mauvais noms ». שומין est le pluriel de שום « nom ». Ou bien מלאכין שומין serait-il pour שומין מלאכין « entendez, vous, mauvais anges », שומין étant l'impératif de שמע comme en mandéen ? — Lire ensuite דוד נוד[נ] ? cf. Stübe, 62 : ונפקון ונדידון.

L. 11, lire : לא בחילמא ד[לילו]ה ולא וכו' [2] comme dans n° 7, l. 16 ; 8, l. 4. — *Ibid.*, ובעיזקתא דבית יהושע בר וכו'. Le mot דבית est très douteux ; dans le fac-similé on ne voit que ובעיזקתא לו, ce qui est à compléter en פרחיה [בר] ע[הוש]ד, comme n° 17, l 12.

L. 12. Au lieu de באביר, le fac-similé a פאביר ! Cf. n° 30, l. 4 : פבית ליבא (voir plus loin) ; Pognon, n° 31 : ספריוים pour בפריוים.

1. Moberg, O. L. Z., 1914, c. 430, l'a aussi remarqué.
2. De même Moberg, *l. c.*

(voir ci-dessous). En mandéen, comme exceptionnellement aussi en syriaque, on rencontre פת pour בת (Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, p. 48[2]). — *Ibid.*, lire : ... בְ.ה זיכרוֹ (?) באָה[1] שמו משר דורי פ.ה אומיתיִ... מומינאָ. Au n° 5, l. 4, on trouve אה באה. Au lieu de ב.ה, on pourrait lire נ.ח; la lettre du milieu, en tout cas, n'est pas un י[2] (lire נצח?). Sur אומיתי וכו', voir plus haut, n° 3, l. 3.

L. 13, lire : עליכין [ד]תיסבין וכו' גיטכי וספר תירוككי ואיגרת שיבוקכי .. משלח באד (!) מלאכין קדישין ... ... נורא בגלגלי רכובו אופנים עומדים וכו' ובמים דיגלו וכו' אין שמו חיי שמו אדך .. שמו וכו' Le mot אד est pour יד, en syriaque אידא. Ce qui est entre קדישין et נורא est trop incertain ; en tout cas il n'y a pas ici צב[או]ת. Sur אין, cf. Stübe, 42 : ובשום אין (?) ואהיה, ce mot provient sans doute de tournures telles que אין צור כאל', אין קדוש כה'[3].

L. 15, lire : ...[ריכי]ט[ו]פ[י] גיט קבולי בישתא אף אנתי לילִיתא איגרת שיבוקכי מן הדין ג[יונאי ב]ר [מאמי ומן רש]נני איתתיה [בת] מאר[ת] ותוב וכו'.

L. 16, lire : תוב אומיתי.

L. 17, lire : ...תיקבלין בשמתא ... ותיתרחקין.

N° 9, l. 1-2, lire : פורא רמונא ו[שקי]לִנא ועובדא עבידנא והוא הוה במית[ביה] דרבי יהושע וכו'. Le mot ושקילנא est sûr ; les traces de la deuxième avant-dernière lettre ne peuvent s'adapter qu'à un ל (ʾ au-dessus de la ligne). Le parallèle « syriaque » (32, l. 3 ; 33, l. 1) a pour cela ושקינא, comme nous avons aussi dans nos textes אזינא (n° 6, l. 6) pour אזילנא[4]. L'élision du ל se produit aussi en babylo-araméen. *Kidd.*, 81 *b* : שקא ומית pour שקל (Rachi contre Lévy) ; *Mathlé de Sophos*, éd. Goldberg ; *Hofèš Matmonim*, p. 55, n° 48 : כלכא שקא בישרא[5] ; *Midrasch ha Gadol*, éd. Schechter, p. 47 (d'après *B. B.*, 74 *b*) : שקא זיקא דחאלא, p. 284 (d'après *Sanh.*, 117 *b*) : שקא גודא, etc., v. J. N. Epstein, *Jahrbuch.*, X, p. 380, et *der Gaonäische Kommentar*, p. 150. רמינא ושקילנא « je jette et prends (porte) ». Sur פורא, v. n° 32, l. 3. — והוא הוה במיתביה וכו' « et cela arriva déjà quand R. Josué assistait (litt. était assis) ». מיתב est l'infinitif, comme par exemple *'Hag*, 15 *a* : למיתב למיכתב ;

1. Non pas ביה, comme lit Moberg, *o. c.*, c. 431.

2. Ce n'est donc pas ביה, comme Moberg le conjecture.

3. Moberg lit pour הה שמו אד[וני] שמו : חיי וכו', ce qu'il me paraît impossible de faire concorder avec les traces que porte le fac-similé.

4. Voir J.-N. Epstein, *J. Q. R.*, *N. S.*, V (1914), p. 244, n° 21. Le ל tombe aussi en néo-syriaque ; v. Nöldeke, p. 53.

5. Landsberger, *Die Fabeln des Sophos*, n° 31, met שקל !

cf. aussi מותבא, *Ket.*, 22*a*. במותב תלתא, etc. Dans le parallèle syriaque, il y a : עבודא דעביד הוהוא כי הוא דיתיב רב וכו׳ « un acte qui avait déjà été fait comme lorsque R. Y. b. P. était assis, etc. » (v. plus loin).

L. 4, lire : דבבנוש avec ו ; le mot est exact dans la traduction et ci dessous, l. 8.

L. 6 : [הנקבים] ונקב מתוך . נקב est « espace », dans le parallèle גליונא ; v. là-bas.

L. 6-7, lire : דיבהון איתכנעו שמיא וארעה טוריא איתעקרו ורמתא בהון איתמסראה שידי וכו׳ ולילית בהון אבדו מן עלמא. איתכנעו, dont la lecture est sûre, est le *hitpe'él* de כנע « être humilié ». איתמסראה (אה n'est pas à séparer de איתמסר) est, d'après notre version, une graphie pleine pour אתמַסרָה, parfait fém. plur., forme qui est encore attestée comme gaonique (ושקַלָה, v. J. N. Epstein, *Jahrbuch.*, X, p. 375). Le parallèle « syriaque » a (n° 32, l. 6-7 ; 33, l. 3-8) דבהנהון איתכביש שמיא וארעה וטוראֿ ובהנהון איתקר (*sic*) רמאֿתא ובהנהון איתמסר חרשאֿ שידאֿ ודיואֿ וסטנא וליליתא ולטבאֿ ובהנהון עבר מן עלמא. Le « Syrien » rapporte donc איתמסר aux espèces de démons qui suivent, tandis que notre texte le rapporte à רמתא, le met au genre qui convient et le fait suivre de בהון (אבדו) sans ו. — איתמסר signifie ici « être abaissé, être humilié », comme *S. R.*, I, p. 114, l. 3 : כולה רקיהא עתמאסאר לבאב אלמיא כולהון עתינסיב ושנא מן דוכתה. C'est sans doute une variante de סרא (סרע, סרח), verbe reconnu en mandéen par Pognon, *Une incantation en mandaïte* (Mémoires de la Société de linguistique, VIII, p. 231, n. 2) avec le même sens (descendre, faire descendre, abaisser). *S. R.*, I, p. 231, l. 7-8 (= 233, l. 7-8) : הו מארים והוא משאפיל והו מדליא והוא מסארא (מסאר C) ; 230, l. 15-16 : אמאראתלון לסאגאדאך הא לגינאת עדאניא מאסקינאלכון וכו׳ ומסאראתלון לעשיול תיתאיתא ; de même l. 18 parallèle à משאבשאתלון ; *ibid.*, l. 22 : והו מסאראלה להאך אתרא רבא דהשוכא ; *Qol.*, 65, l. 10-11 : כד באיין דנידאלון רישאיהון מסאריולון לתיריא השוך ; *S. R.*, I, p. 80, l. 8-10 : טאבא בטאבותא ניסאק ניהזיא לאתאר נהור בישא בבישותא ניסרא לתיריא השוך (v. Pognon[1]). Le mot

1. On doit, sans doute, en rapprocher aussi *Joh.*, p. 132, l. 3-4 : ארהויא ציפריא דאיאר סירא (סארא C) בעלאנא עתיב סירא עתיב בעלאנא « les oiseaux de l'air le flairèrent, ils descendirent (s'abattirent), se placèrent sur l'arbre » ; de même probablement *S. R.*, I, p. 329, l. 23-24 : סארה(א) מארכב׳. Peut-être également *Qoh. R.*, XII, 5 איתתנן מסוריין איתתמן מסקין איתתמן מסרין (גם מגבוה) : מחתותיין. Ce mot, il est vrai, manque dans *Lév. R.*, c. 18, et peut tout au plus être une variante de מחתותיין.

איתכביש du « Syrien » répond exactement à notre איתכנע « être humilié, soumis, abaissé ». כבש, en ce sens, se trouve au n° 16, l. 6 : דכביש חשוכא וכו' ; l. 7-8 : כבישין כולהון בני חשוכה כו' כבישין בחדא(!) : 34, l. 9 ; כיבשא דכבשין להון לשידי וכו' : 6, l. 1 ; דיוי כו' מלתא דאשכבה אלהא לארעא וכו' (v. ci-dessous). En mandéen, on rencontre le mot dans le même ordre d'idées. *S. R.*, I, p. 32, ult. : עזיל כביש השוכא ; 131, l. 15 : כבשתה למליך השוכא ; 167, l. 23 : דעור עתיכביש ועתכאבאש ; p. 127, l. 12 : והיביל זיוא מינה לאדאהיל כד ראגיז יורבא במימרא דילאך ניתיכביש : 314, l. 10 ; והו מינה מיתיכביש « être tranquillisé, calmé », souvent chez Pognon, תיתכביש ולתדליא « qu'elle soit abaissée et ne s'élève pas ! » (v. encore Pognon, p. 20, et Lidzbarski, *Joh.*, II, p. 218, l. 3)[1]. — איתקר, dont la lecture est certaine dans le n° 32 (le ܩ est clair) et dont les traces sont encore conservées dans le n° 33, l. 8 (ܩ), est pour איתעקר[2] et répond à notre איתעקרו ; de même *S. R.*, I, p. 300, l, 19 : שומה מיתקאר ; seulement le « Syrien » le rapporte à רמאתא et rattache à וטוראה שמיא וארעה, leçon qui ne peut guère être originale, tandis que notre texte le rapporte à טוריא. On trouve עקר טורא (טורי) dans *Ber.*, 54 *b* et *B. B.*, 3 *b* ; en hébreu עוקר הרים (épithète constante d'un homme ingénieux) dans *Sanh.*, 24 *a* et *Horay.*, 14 *a*. Pour אבדו מן עלמא le Syrien a עבר מן עלמא, mais אבד מן העולם est en usage dans la Mischna ; ainsi *Sanh.*, X, 6 ; une barayta b. *Sanh.*, 113 *b* (la *Tos. Sota*, X, 3, porte נסתלק מן העולם = עבר) et *Ket.*, 104 *a* (נאבד).

Notre n° 9 ne peut donc pas, comme M., p. 162, le pense, être emprunté au texte « syriaque » (doubtless dependent upon), mais tous deux reposent sur une base plus ancienne, qu'ils ont utilisée, voir aussi le n° 32. Les variantes linguistiques sont les suivantes : שקילנא (9, 1) = שקינא (32 et 33) ; עובדא (9, 1) = עבודא (32, 3 ; 33, 2) ; גיטא (9, 3-5) = דסתבירא (32, 4-9) ; איתעקר = איתקר (voir ci-dessus) ; איתכנע = איתכביש ; אבדו מן עלמא = עברו מן עלמא (voir ci-dessus) ;

1. Sur כבאש רישא « baisser la tête » (*S. R.*, II, p. 15, l. 1 ; 57, l. 16, etc., cf. dans le Talmud, כבש פנים, Sanh., 19 *a* ; en araméen, כבשינהו לאפיה, *ib.*, 104 *a*.

2. Le ע disparaît, dans cette forme, parfois en babylonien. Pour איעקר, *Sabbat*, 142 *b* (איעקר תלמודיה), on trouve aussi אייקר (lire אִיַּקַר), *Ber.*, 18 *b* : אייקר לדו תלמודייהו הוו קא מצערי לאדכוריה ; *Ned.*, 41 *a*, איעקר, *R. N.*, אייקר ; *Ab. z.*, 46 *b* : ר' אליעזר גמריה ואייקר ליה תלמודיה ואתא ר"ע לאדכוריה = איתעקר ליה dans *Pes.*, 69 *a*, et איעקר dans *Sabbat* « il oublie » ; *Lettre de Cherira*, חופש, 24 (אגרת, p. 15) : ואיתקרן ; v. Goldberg, אגרת, p. 56. Il ne faut pas le dériver, avec Rachi et Lévy, de la racine יקר ! *Geonica*, II, 107 : דמיעקר עקרו = דמיקר אקרו.

מחבלא (9, 8) = קיבלא (32, 8 ; *Ber.*, 62 *a*[1]) ; דירהא (9, 8) = דורא (32, 11 ; aussi 34, 2, 8 et Mandéen) ; בהון (9, 6-7) = בהנהון (32, 6-8 ; 33, 7).

L. 8... כת n'est sûrement pas la bonne lecture.

L. 9-10, lire : דימנ[א דפטרנא וחרכ.ה (l. ותרכנה) בגט [ית]כ[ין] פטו[רין ו]ספר תירוכין ואגרת שיבוק[ין] כדת בנת ישראל.

N° 10, l. 2, lire : חתים ומחתם ביתא הדין ואיסקופתה הדא אתחיד חידא ויאחידא « fermé, clos et verrouillé ». איתחיד vient de אחד, comme *'Houllin*, 52 *b* : ואיתחיד דשא באפיה ; חידא est pour אחידא part. pass. (la chute de la gutturale est fréquente en mandéen), ויאחידא est une graphie pleine pour ואחידא, ce qui est fréquent dans ces textes ; cf. ויריחו סוגרת ומסגרת, Targ. אחידא הות בדשן דפרזלא וכו'. D'ailleurs, חידא peut être une dittographie ou une correction de חיד dans אתחיד, eu encore un redoublement de cette syllabe comme le biblique יִרְחַק חֹק.

L. 3 et 5, lire : בההוא en un mot, « avec celui-là ».

L. 6. De ויזדהון il n'y a aucune trace dans le fac-similé, mais peut-être a-t-il été omis par erreur dans la reproduction. De toute façon on doit lire ויזדהון avec ה. De même dans le n° 5, l. 1 : ותינזה מינהון ; 8, l. 1 : דתיזה מינה ; 12, l. 10 : דיזהון ; 25, l. 1 : דיזה ; Stübe, 46 : דתיזה ותיפוק ; même le « Syrien », n° 31, l. 9 ; 32, l. 2 et 34, l. 12 : ותיזה, דתיזה. Dans le texte « syriaque », *J. A. O. S.*, 1912, p. 435, on doit lire aussi וניזהון וניפקון (v. J. N. Epstein, *ib.*, XXXIII, 280). Toutefois, *The Sword of Moses*, éd. Gaster, XIII, 9, porte : דיתיזיחון ותפקון ; XIV, 30 : דתיזח ותבטול.

N° 11, l. 5, lire : [דלילתא, car il n'y a aucune trace de ce mot.

L. 6, lire : [(דיתבא?) בביתה וכו' דכ[ר ונוקבא, comme chez Ellis, l. 5 : (lire נוקבא) אם דכר אם נוקבה ; le כ est certain ; [ד[יתבא est donc impossible. Ce mot n'aurait, d'ailleurs, pas suffi a remplir la lacune. — *Ibid.*, lire : [וט]רפא דרדקי. Le ר est encore bien conservé ; וטרפא se retrouve dans 18, l. 6 et signifie « et frappe », comme fréquemment dans le *Babli* et en mandéen, par exemple *S. R.*, I, p. 163, l. 25 ; 166, l. 10. Mais שאקפא, dans le sens de « frapper », est spécialement mandéen, non judéo-araméen ; on ne doit donc pas l'emprunter au texte mandéen de Lidzbarski.

L. 7 : בטורפס לילבכי. Ellis a בטופרס, Lidzbarski בטארפוס, ici n° 18, l. 7, בטרפס. Le mot se rattache, comme Lidzbarski (p. 104,

1. Voir *Arouch*, *s. v.* (Stübe, 95 ; Aptowitzer, *Rabiyah*, I, p. 143, n. 11) ; Rab Cherira, *Tachkemoni*, I, p. 41 : כגון קיבלא דקים ליה לההוא דעביד ליה דלית ביה עקתא. Pourtant מחבלא ne doit pas remplacer קיבלא, mais חבלא.

n. 12) déjà l'a déclaré « possible » au talmudique טרפשא דליבא « lobe du cœur », *Houllin*, 49 *b*, en syriaque טרפשתא « chair maigre » (v. Lévy, *s. v.*). — *Ibid.*, lire : ובמורניתיה דקיקַ..ס דהוא שלִיט [עֲלִ שידיא ודיוי?] הא וכו' comme en mandéen : דמשאלאט על סהריא ודיויא ושידיא וכו'; v. encore Ellis, I, 6. — *Ibid.*, lire : והא פטרית ... [מן ניו]נדך ב[ת.... כנוא] דכתבין גיטי לנשיהון ולא ה[ד]ַרין עליהון. Le mot הדרין se retrouve dans les textes parallèles. Le י est rajouté sur le ר et ressemble ainsi à un ל. — יתיכי n'est pas vraisemblable ; il faudrait plutôt פטרית[ו]נ[כי] ou פטרית לי[כי].

L. 9, lire : יומי בראשית.

Il y a aussi des corrections à faire dans le texte d'Ellis, I, que M. a reproduit parallèlement au n° 11 :

Ellis, I, l. 4-5, lire avec Ellis : דשידי ודדיוי וכו' דלילִיתא וכו' לילִיתה וכו' לילִיתה(5). — L. 6, lire avec Ellis et Lévy : גיברא [ד]הוא שלִיט על שידי ועלִי(?) לילִיתא וכו'. La lecture de M. עליכון דיוי est impossible d'après le fac-similé. — L. 7-8, lire : וקבילו מֻרמתכין ופוקו(8) וקדחו ועירוקו ואיזילו מן ביתה דבה' וכו'. Ellis a lu avec raison וקדחו (Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 514), que M. a omis par erreur. Cette lecture est nettement préférable à celle de Lévy (*Z. D. M. G.*, IX, p. 470) וברחו, et à celle d'Hyvernat (Z. K., II, p. 135) ופרחו. La première lettre dans le fac-similé (chez Ellis) ne peut être qu'un ק, non un ב ou un פ, et la seconde est sûrement ד, donc וקדחו. Cette lecture est confirmée encore par le n° 18, l. 9, qui porte : (*sic*) וקביל מומתכין וקדחו ועי[רוקו מן בי]תא הדין, et où M. lit inutilement וקרחו, ainsi que par le parallèle *mandéen* chez Lidzbarski, V (chez M., p. 169) : וקדא ופוק וערוק ועתראהאק מן באיתה. De même chez Ellis, II, p. 515 : ויתהפקן ויפקו מיניה (*sic*) מן מהפירוז בר הינדו (*sic*) ומן ביתיה ומן בערה (*sic*) ומן קיניה ויקדחון ויזלון על וכו' קיניהו וקדחין ויזלין וכו'; Ellis, V, p. 520, l. 1-2 : מזמן (*sic*) קמיעה דנן מן שמיא חתים ומחתם בקמיעה דנן (*sic*) ביתא מירשומיה ליקדי ליקדי וליפוק יתיה דדירין בידה מן וכו' (v. pour une partie Chwolson, p. 113, et M., p. 24); pour le ד on doit comparer le ד tracé de la même manière dans דדירין. Le verbe קדח signifie « surgir, percer », d'où est venu le sens de « croître », que le mot a souvent dans le Talmud (*Ber.*, 56 *b*; *Houllin*, 110 *a*, etc.) ; en syriaque, « germer, éclore », en parlant de plantes (קדחין אילנא ברביעיא) et de bulles (וקדח חמטא בגשמיה), B.B., p. 1710, *AUDO*, p. 400; Mand., קאהדא

(par métathèse) et קדא « croître », *S. R.*, I, p 54, l. 22; וקאהדא על דוכתא וטונא טאיין « et il pousse sur place et porte des fruits », comme déjà Brandt, *Schriften*, p. 90 (voir aussi n. 2), l'a traduit exactement; Morgan, p. 192, l. 3-4 : (*sic*) ודשאדיא באזיר לארקא לאקאהדא עו קאהדא אכלאלה ארקא « ne pousse pas, etc. » ; *Joh.*, p. 72, l. 8, קדא, en parlant de la recroissance des pieds chez un paralytique (voir plus bas, II, chez Lidzbarski[1]). En outre, on trouve aussi chez Morgan, 255 *b*, l. 1 : זהאיאן ותקאדיאן מן קודאמאי דיליא. On ne doit pas corriger le mot en קרא, comme M. le veut, car le mandéen distingue rigoureusement entre le ד et le ר. On ne doit pas plus changer קדח en קרח. Un mot tel que קרא, קרח ne peut pas, comme M. le pense, être une métathèse de ערק; on trouve bien pour ce mot en mandéen אקאר, mais pas קרא. Un verbe identique avec ערק serait, d'ailleurs, impossible à côté de עירוקו, ערוק[2]. — ואיזילו מן ביתה est exact chez Ellis et le fac-similé et les parallèles confirment cette lecture. Il n'y a aucune raison de lire איסכופתא [מן], comme l'admet M. La leçon מומתכין au lieu de כתבכון chez Ellis s'appuie sur le fac-similé, le mandéen וקאביל מומאתיך et notre n° 18.

[*P. S.* — Au n° 8, l. 9-10 (*suprà*, p. 10), après nouvel examen du fac-similé, je crois devoir lire comme suit aux lignes 9-10 :

(9) [ודשמ?]יע לְנָא [עֲלֵי?]כְיָן אנחתנא ית מאי דשמיע להון מין
רקיעא ולאבון (10) שומון בישי

« [et ce que?] nous avons entendu sur vous nous l'avons fait descendre, (tout) ce que eux (!) ont entendu du ciel, et obéi à notre père, mauvais. »

שומון (שומין) est l'imper. pl. de שמע comme en mandéen ; להון est probablement une faute pour לנא. — ולאבון est peut-être aussi une faute pour ולאבוכון, cf. n° 37, l. 10.]

1. Le mot signifie ensuite « crier » et est très fréquent, par exemple Joh., xv, 8 : קדא בקידיהתא; 17, 1, 2, 4; *S. R.*, I, 163, ult., etc.; de même en judéo-araméen, Layard, n° 2 (p. 516) : קל ארעא דקדחא. En mandéen on trouve aussi קאהדא. *S. R.*, I, p. 167 ; en syriaque : קדחא = צוחא, *B. B.*, *ibid.*

2. Le passage talmudique (*Pes.*, 110 *b*) קרח קרחייכו פרח פרחייכו וכו׳, sur lequel M. édifie notre קרח, n'est pas assez clair ni certain. Les commentaires l'expliquent par קרח « être chauve », ce qui, à la vérité, n'est pas net (voir aussi M., p. 120, au n° 1, l. 10, ci-dessus). La lecture n'est pas même établie. Une variante de l'*Arouch* (*s. v.* חר) donne קרקרייכו פרפריוכו et le dictionnaire hébréo-persan (Bacher, p. 67, n° 785) paraît avoir lu קדח. La phrase qu'on lit dans une malédiction (*Sabbat*, xx, 17 *d*) קרוח קריחה קפוח קפיחה se rattache en tout cas au sens de « être chauve » (Lévy, *s. v.*). On peut comparer la description du roi des ténèbres, *S. R.*, I, p. 280, l. 3-4 : סיגיה ראהיש שאיף פאהרא קאהדא האציפא גאזים נאהים מיאביב וכו׳.

N° 12, l. 1, lire : בר אסמנדוך לדדנה(!). L'inscription porte ici faussement לדדנה pour לדדבה (l. 10 et n° 16), mais le נ est ici certain ; mais cf. חנלתא, n° 16, l. 6.

L. 5 : מלאכה דנחית מן שמיא כד גביל בדמת קרן ליה זיף זליף. Le mot קרן signifie ici sans doute comme souvent en mandéen « boucle » ; זיף est le syriaque זפתא « poil (des sourcils ou autre) ». זליף « orné », comme en syriaque; cf. aussi le persan *zulf* « boucle ».

L. 6 : מלאכה דעביד רעותא דמרוהי ועל כיבשי מרוהי מסגי « ... et marche dans les chemins de son maître ». En targoum, כיבשא a le sens de מסלה « sentier » ; cf. hébr. הלך בדרכי פל', הלך אחרי (Ps. CIII, 20-21) ; il ne doit pas être rapproché de כבש « escalier » (du trône), comme le pense M.

L. 6-7 : שאי ומישתבח בישמיא שאי ותושבחתיה בארעה סמיוית וציציה דקימ[ין] וכו' מלא « lui (l'ange) *brille* et est loué dans le ciel, il *brille* et sa gloire remplit la terre *samyawith* (sinyawis), et les rayons (de lumière) qui, etc. ». La lecture de M. סמו ויתמלאון ציצית, outre qu'elle ne donne aucun sens, est graphiquement inexacte : la troisième lettre est (comme dans שאי) un י et non un ו; dans le second mot admis par lui, la dernière lettre n'est pas un ן, mais un ו; l'avant-dernière enfin n'est sûrement pas un ו, ce doit être seulement un trait de séparation (>)[1], comme il s'en trouve dans ces textes (par exemple n° 13, l. 7-8). Le dernier signe du troisième mot est probablement un ה; la suite (דקימין ומטהרין וכו') suppose un pluriel, donc ce mot doit être וציציה (= וציציא). — שאי est le participe *qal* du mandéen שאא « briller », par exemple Joh., p. 256, l. 7 : מאלכא שאיא, parallèle à נאורא רבא, l. 6 ; *S. R.*, I, p. 3, l. 5 (Qol., 5, l. 17 ; Morgan, *Textes mandaïtes,* p. 197, l. 9 ; 198, l. 14 ; 201, l. 11) : שופרא שאיא ועקארא « beauté, éclat et honneur » (v. Lidzbarski, *Joh.*, II, p. 12, note) ; en syriaque, שיא « grand honneur » (Audo), à côté de איקרא (Bar B., n° 1968). Les mots שאי ומישתבח viennent à l'appui de l'opinion émise par Lidzbarski (*l. c.*) que ועשתאיבה ועשתאבאבה, dans Qol., 26, l. 14, se rattachent à שאיא et que de même la formule finale fréquente מישתאיין הייא (Joh., p. 6, l. 6, etc.), au lieu de laquelle on trouve aussi משאבין הייא (*ib.*, 32, l. 4 ; *S. R.*, I, p. 234, l. 11 ; 282, l. 17, etc.), ne vient pas de עשתאייא « raconter », mais justement de notre שאא « briller » et signifie « que la vie soit *louée* ». — סמיוית est la forme araméenne

1. [Peut-être cependant faut-il lire : מלאי וציציה, avec י].

du mandéen סיניאויס que présente la locution סיניאויס ארקא (ארקא סיניאויס) « la *terre* (inférieure) Sinyawis », dans *S. R.*, I, p. 74, l. 19 ; 97, l. 11-12 ; Joh., p. 251, l. 13 ; סיניאויס ארקא תיתאיתא דהשוכא « Siniawis, la terre inférieure des ténèbres » dans *S. R.*, I, p. 134, l. 6. On trouve *Sinyawis* sans l'apposition ארקא dans *S. R*, I, p. 87, l. 15 ; *Joh.*, p. 6, l. 11-12 (Lidzbarski, II, p. 12). La terminaison mandéenne en ־אויס (Siouffi transcrit *ovis*) qui se rencontre ici et dans quelques autres noms mandéens semblables tels que פיריאויס (Pognon, n° 31, a פריויס), קטריאויס et סינדריאויס doit être adverbiale. On a justement pour פיריאויס aussi la forme ביריאויש avec ש chez Qol., p. 27, l. 20 ; 59, l. 20 (Pognon, *Inscriptions*, p. 97)[1], et celle-ci rappelle la forme adverbiale assyro-babylonienne *amiš* (*awiš*) et *iš*, par exemple *aḫamiš*, *aḫiš* « fraternellement, en commun ». סיניאויס doit se rattacher à סינא « haine » (en mandéen on rencontre souvent סינא קינא) « (le monde de) la haine ». פיריאויס, de son côté, vient presque certainement de פירא (v. ci-dessous sur Lidzbarski, p. 241, l. 13) et de même קטריאויס (Lidzbarski, V, *Ephemeris*, I, p. 104) de קטר et doit être identique avec קטריאל (voir déjà Lidzbarski, *ibid.*, n. 2). L'adverbe primitif est devenu ensuite un nom. Le caractère adverbial du mandéen Sinyawis est confirmé par le fait qu'en opposition et à côté de ce mot on mentionne ארקא יאונאיית, *S. R.*, I, p. 87, l. 12-13 ; 127, l. 5 (opposé à ארקא תיתיאתא, l. 3) ; Joh., p. 232, l. 9 (voir sur Lidzbarski), qui désigne notre terre « pigeonnière »[2]. Ici il y a un véritable suffixe adverbial araméen. Le judéo-araméen a ensuite *aramaïsé* en ־ויית le suffixe adverbial mandéen ־אויס (v. aussi plus bas n° 34, l. 7). Puis סיניאויס est devenu en araméen סמיויית par transformation du נ en מ, sans doute sous l'influence du mot סמי « être aveugle » (« aveuglément » désignant « la terre des ténèbres »). Il a peut-être aussi déjà changé un peu de sens et signifie simplement « la terre ».

Un texte syriaque chez Gollancz, p. 79, l. 20, porte : דמלין שמיא וארעא מן תשבחתה.

L. 13, lire : דאוספלידא, avec ו, comme dans *Hal. Ged.*, éd. Berlin, p. 403, et Targ. Ps. LVII, 1 et 3, éd. Ven. et éd. Lagarde, cf. Löw chez Krauss, *Lehnwörter*, p. 90 *a*, et Levy, *Ch. W. B.*, *s. v.*

N° 13, l. 4, lire : ירחמון ויחבבון [ו]יחבקון ית וכו׳. Dans la l. 3 on

1. Comparer aussi le ש final chez Pognon, p. 16.

2. Nöldeke, p. 201, explique יאונאיית « adroit, artistique », proprement « grec », mais voir ci-dessous sur Lidzbarski.

nomme רחמיאל, חביאל (dont on ne peut voir, d'ailleurs, dans le fac-similé que יאל) et חניניאל ; mais ce n'est pas encore une raison pour ajouter ויחנון (en tout cas il fallait mettre ce mot entre crochets). Ce serait un verbe, en surnombre. ויחבקון doit se rapporter à חניניאל, ce qui s'adapte bien au sens de חנן en araméen, surtout en mandéen, ainsi par exemple *S. R.*, I, p. 135, l. 19 : ונישקון והאננון ; 162, l. 13 : מדהאנינלה ונאשיקלה, etc.

L. 7, lire : מיזייחין (!), מיזיה מיזי « *ils parent sa chevelure superbement* » (מיזי est une faute de scribe comme l. 9). Le dernier mot est le participe *pael* pour זח, pael, en syr., cf. *Ber.*, 61 *a* et par. : שקילעה הקב"ה לחוה והביאה לאדם. Mais מיזייהין est également possible. M. est faux.

L. 8, lire : דמימריה כל אסו, sans ו. Le trait précédent est le signe de séparation dans ce numéro. — *Ibid.*, lire : הדין רזא דרוסת קים ושריר avec ו. C'est le persan *durûst* « vrai, juste » et est un adjectif comme קים ושריר. Le *Midrasch hagadol*, éd. Schechter, p. 515, a אמרין דְרוֹסְתְ « ils dirent : bien ! » pour אמרין אגומין « ἄγωμεν, bon ! » dans *G. r.*, c. LXXVIII, 7. De là au mandéen un substantif דריסותא « véracité », par exemple *S. R.*, I, p. 213, l. 21 : וכינותא ודריסותא; 214, l. 8 : ריש דריסותאך לאתימאר מינדאם דלאיאדאתבה.

L. 8, fin, lire : [קלקל]א שמעית, voir plus bas.

L. 9, lire : קל קלא ברזי קלא קלא דב... כ...רוניתא וכו'. Dans les textes judéo-araméens il y a une locution semblable chez Layard, n° 2 (p. 516) : קל ארעא דקדחא וכו' קל איתא [שמ]עית דלוטתא וכו', et n° 3 (p. 518), mais elle est surtout fréquente en mandéen : Pognon n° 15 (16, 17, 18, 19, 20, 21) : קאל קאלא שומאי, קאל האלשיא דמתבריא וקאל גובריא (Var. [1] גיבריא) דנאציא [2] בקראבא וקאל ענשיא זידניאתא דלאיטאן ומכאדשאן ומכיבאן בהאזין פגרא דפכל' ; Lidzbarski, I *a*, 4 et s.; II (p. 96) et sans קאל קאלא שומאי. Pognon, n° 13-14 : קאל ארקא דנאדאת קאל שומיא דעזדרבאת (*sic* [3]) גוהא ונודא וקראבא דהוא בעניא מלאכיא דרקעהיא הוא שוגשא בעניא עסתראתא ולילאתא קאלאיהין דענשיא אזיזתא זידניאתא וכו'.

1. On doit lire ainsi avec Lidzbarski et la variante chez Pognon, et cette lecture est nettement confirmée par le verset Ex., XXXII, 18 : אין — קול מלחמה במחנה קול ענות גבורה ואין קול ענות חלושה וגו'.

2. = דנצחי « qui vainquent ».

3. Ainsi le fac-similé. Le mot se rattache au mandéen עזדרמבי (aussi עזדרנבריאת, Morgan, p. 256 *b*, l. 9 d'en bas) « être ébranlé », talm. אזדרבויי, *Yoma*, 78 *a* (ms. Oxford, Londres, Alfassi et Arouch) « trembler, se remuer ». Dans le n° 14, דעזדרבראת est une faute de copiste pour דעזדרבאת.

Une tournure analogue se trouve chez Layard, n° 2, et une introduction semblable déjà dans *S. R.*, II, p. 117, l. 7 : קאלא קאל קאלא קאלא קאלא (A. C. : קאל קאלא קאלא) דתרין קאליא שימית קאלא דתרין קאליא דיאתביא הדאדיא ובאנין קאל רודהא וקאל נישימתא וכו׳ ; *The Sword of Moses*, éd. Gaster, III, l. 27 : קלא שמעית ברקיעא קאל מאריה רקיעא וכו׳. Une formule magique avec קול se rencontre dans *Pes.*, 112 *a* : מאי תקנתיה נימא שבע קולות שאמר דוד על המים והדר נישתי (שנאמר) קול ה׳ על המים וגו׳ (Ps., XXIX). De la force que la voix possède de chasser des sortilèges il est question dans *S. R.*, I, p. 117, l. 1-2. Sur les douze voix des douze planètes et leurs mauvaises et bonnes créations, voir *ibid.*, p. 123, l. 7 et suiv.-124, l. 12. On peut y comparer les voix (קלא) chez Bar-Koni, Pognon, p. 153. Dans notre texte il y a souvent קריתא, אקריתא et de même בתקלא דקריה, n° 16, l. 10.

L. 9-10 : חסי נחב(!) נחבי וניתי אפרה וכו׳. Le premier נחב est une faute de scribe qui a été corrigée par lui-même ; voir un cas semblable n° 39, l. 2. נחבי, de חבא, qui, en Sawâd, signifie « atténuer la voix » : חבא קלי (AUDO, p. 300) se rapporte à קלא ; donc חסי (הסי) = הס (v. M. *ad loc.*).

L 10, lire : ביתיה ולגו גופה דב׳, לגוב. וניתי אפרה וכו׳ לגוב est une erreur pour לגו ביתיה ; c'est pourquoi peut-être le scribe a placé le signe de séparation (>) après לגוב. ביתיה doit être ici pour דביתיה, en bab. « femme », cf. *Sabbat*, 118 *b* : לאשתי ביתי.

L. 11, lire : כי אדליתי דימחבלא ולא ילדא « comme une femme en couches, qui a des douleurs », etc. אדליתי de אדל (ידל) comme en mandéen, au lieu et à côté de ילד, Nöldeke, *Mand. Gram.*, p. 74. Sur la terminaison féminine תי, voir Nöldeke, *Mand. Gram.*, p. 154. Pour le ד, on doit comparer le premier ד de דבהמנדוך, l. 2, et dans דב־, l. 9. Ce n'est nullement un ב.

L. 12, lire : אפרפרפי חאמץ אצי קוחי. Le premier mot est une *kounya* de Raphaël. Dans le Testament de Salomon, on lit : τῷ καλουμένῳ Ἀφαρῳφ, ὃ ἑρμενέυεται Ῥαφὴλ (*Orient*, 1844, c. 747 ; Gaster, *The Sword of Moses*, p. 24).

N° 14, l. 1 : בר מדוך, d'après le fac-similé. — *Ibid.*, lire : אשבעית עלך מרכ[בתא...].

L. 2, lire : בשום אגרבוס. — *Ibid.*, on doit sans doute lire : יחיק יחיק דרחיק ית מרכבתיה עז ימא דסוף ; cf. n° 7, l. 12 : זע ימא, et n° 34, l. 10 : מתעזין (voir ci-dessous).

L. 4, lire : חמן avec ח.

L. 5, lire : וגדריאל פני פניאיל נהריאיל.

L. 6, fin. Le fac-similé porte בכסא הין !

L. 7, lire : ותרמון יתכין לגו נורא, non pas יתבין, « sitting within the... »

N° 15, l. 1, lire : א[סיא] דרחמי. L'*alef* seul est resté. Il n'y a pas de traces d'un ל. Nous restituons d'après les n°s 7, l. 2, et 19, l. 2.

L. 5, lire : מנה כיהיכרין « il compta ainsi ». כיהיכדין, dont la lecture est sûre, veut dire « comme ainsi », « comme », « ainsi ». — *Ibid.*, lire : ויאינש לאס וכו' אינש מנה כין תו[ב א]ומניתי (!) עליכון רוחין וכו' « il compta *ainsi* » (כין est sûr, il y a là un *noun* final !) ; *ensuite je vous ai adjuré*, etc. אומניתי est une faute de scribe pour אומיתי. La tournure תוב אומיתי (אשבעית) est fréquente dans nos textes, par exemple n° 8, l. 16 (v. plus haut) ; 7, l. 16, il y a ועוד מומינא ; Stübe, 23, 30, 38, a תוב אשבעית ; de même Hyvernat (*Z. K.*, II, p. 116).

L. 6, lire : ולילתה.

L. 7, lire : ופָכרית ... ואסרית יתכון באיסור נחשא וכו' ; cf. Pognon, n° 31 (p. 90) : עסיריתון ומסריתון פכיריתון ומפכריתון. Les traces du פ sont incertaines, mais le כ me paraît assez clair. — *Ibid.*, lire : בצורת עיזקתאָ דנורא דאלָ [שדי] ... בא ...א ישראלָ ; cf. n°s 17, l. 12 et 8, l. 11 : בעיזקתיה דאל שדי.

L. 8, lire : ופטרית יתכון מינהון.

L. 9, lire : רוּפיאָלָ ודוריאל וגבריאל ..... ורהטיאל ורומָיאל וסוריאל וסדר־אל

N° 16, l. 5, lire : (6) ובישמיה רבא דקדי (!) אלהא קדישא דחד שמָיה דכביש וכו'. De même, l. 7-8, il faut certainement lire : אלהא דחד שמיה. דקדי est une faute pour קדישא, que le scribe a emprunté par anticipation au mot קדישא qui suit ; il voulait écrire דאלהא קדישא ; cf n° 7, l. 5 : (?דקדיש) ובזיוא רבא דקדוש [1]. Sur דחד שמיה, cf. ה' אחד ושמו אחד.

L. 6-7, lire : חבלתא תחות שויתא. Le mot souligné est sûr. Il ne peut y avoir eu ici שמתא, comme lit M., car les passages parallèles avant et après ont *mauvais* au lieu de *bon* : מחתא תחות אסותא סיתרא תחות בינינא רוגזא תחות ניחא. שויתא signifie « équilibre, repos ». [חבלתא תחות שויתא, alliance de mots comme il s'en rencontre aussi en mandéen, *Qolasta*, p. 29, l. 10, maintenant Lidzbarski, *Mand. Liturg.*, p. 79, 6 : עהאמבאל

1. *The Sword of Moses*, éd. Gaster, I, l. 1 : בשמיא דאלהא רבא וקדישא.

ולאעשתאורן, *ils se corrompirent et ne se rétablirent pas* (ne furent pas mis en ordre) : dans le même sens, aussi *Mand. Lit.*, p. 262, 6-7 : כמא אנאת משאויאנא ומשאדכאנא אנאת משאויא ומשאדיך עוחריא « combien tu es apte à apaiser et à adoucir, etc. » [1].] Pour חבלתא, il y a bien חנלתא dans le fac-similé, mais c'est probablement une faute du copiste ou du dessinateur, cf. le נ de דדנה, n° 12, l. 1.

L. 8 : אסירין כבישין דיוי נקיטן כדנא רוחי בישתא ; cf. en syriaque, כדָנא « lien ». — *Ibid.*, lire : זידניתא וטומאתא. — *Ibid.* : ורברבי דחשוכא. Ceux-ci sont mentionnés aussi dans *S. R.*, I, p. 139, l. 4-5 (רורביא דֶהשוכא), etc.

L. 11 : כבישן ומשככן. Une métathèse semblable existe dans בטילן ומבלטן, n° 17, l. 13 (voir là). משכבן équivaut à מכבשן ; également dans le n° 34, l. 5, il y a דאשכבה אלהא לארעה pour דאכבשה, comme איתכביש שמיא וארעא, n° 32, l. 6 (voir plus haut) ; de même sans doute Bar-Koni, Pognon, p. 129 : ואקים עליהון משכבא.

N° 17, l. 3, lire : אנתי לליתה לילת דברה.

L. 4, lire : וחטופתא.

L. 5 : סתיר סעריכין מיעל גביכין. Cela ne donne aucun sens. Dans le n° 8, l. 3, il y a, au lieu de cela, ורמי אחור גביכין « et s'abat derrière votre nuque » (c'est-à-dire : les *cheveux* tombent sur la nuque, אחור équivalant à אחורי ; contre M., *ad loc.*) On doit donc lire ici : מי[ר] על גביכין.

L. 6-7, lire : שמעו ופקו ולא תחוחון לה לכמיש וכו׳, et de même, l. 11, lire : ולא תחוחון לה לכומיש. Aussi bien תחוחון, l. 6 et 11, que לה, l. 7 (M. aussi l'a l. 11) sont certains. תחוחון est l'imparfait de syr. חוַח « s'associer à quelqu'un ». — *Ibid.*, l. 7, lire : פק אתין כו מן ביתה « sortez, venez donc de sa maison ». כו est très clair, c'est le talmudique כו, κού (v. *Jahrbuch d. j. l. Ges.*, IX, p. 303). — *Ibid.*, lire : ומארתשרית.

L. 8, lire : גזרת עליכון.

L. 9, lire : יהיב לכין גיטיכין וכו׳ גיטכי וכו׳ דאתשלחתו « on vous donne vos actes de divorce, etc., dont vous avez reçu l'envoi (qui vous ont été envoyés) ».

L. 10, lire : דהכדין אמר לנא וכו׳ אתא לנא, v. ci-dessus n° 8, l. 9.

L. 11, lire : ואבכין פלחדד לילתה סמעו ופקו ולא תחוחון לה וכו׳. Au lieu de סמעו, le fac-similé a, il est vrai, סמטו, mais c'est sans doute une bévue du dessinateur qui a pris un 'aïn pour un têt.

1. Lidzbarski a mal traduit ces deux passages.

סמיעו ופקו = שמיעו ופקו à la l. 6. Cf. l'arabe *samia'*. Pour תחוחון, voir plus haut. — *Ibid.* : לא בביתה ולא בדירתה. La seconde lettre du dernier mot n'est pas un ד, mais un ב ; mais dans l. 7, il y a מן ביתה ומן דירתה.

L. 12, lire : אסותא ונטרתא וכו' לאבא וליזדיד. Il faut lire : ונטרתא comme dans nos 35, l. 1 ; 38, l. 13, etc. ול est une faute d'impression.

L. 13, lire : בטילן ומבלטן כל מבכלתא דפתחין להון בשמתא להון. Le mot ומבלטן équivaut à ומבטלן; voir plus haut, n° 16, l. 11. דפתחין להון (assez certain) veut dire « qui les détachent (à savoir les démons) ».

N° 18, l. 1, lire : בר אימי. אימי ou אמי est un nom fréquent dans le Babli et le Yerouchalmi. Stübe, 3 et 46, a aussi אימי בת רבקא [1]. Il faut naturellement compléter, l. 11, א[ימי].

L. 2, lire : דיתקימון ליה [בנין], car ליה est encore assez lisible.

L. 4, lire : רבה avec ה.

L. 6, lire : ודאבדא וידמחיא וכו' ואכלא דרדקי ו[דרדקיתא בשום] מר מיצי ומר מיציתא ; cf. n° 29, l. 11 : שמו (*sic*) אלהא רבא מיציאה, et מצמצא (Raziel).

L. 8, lire : כמא דכתב[ין.

L. 9, lire : וקדחו ; voir plus haut (p. 41).

L. 12, lire : ומן שישת ימי.

N° 19, l. 2-3, lire : כולה קומתיה ובית מישכביה. Il faut lire : מישכביה comme dans nos 7, l. 7 ; 8, l. 5 ; il est exact dans le glossaire, p. 304.

L. 5, lire : איבול מרָיא רבא, comme l. 6, 9, 13.

L. 6, lire : ובשום טולאכירי מריא. Le ר est comme dans מריא, l. 5. Sur כירי, dans ce mot, cf. Wohlstein, n° 2422 (*Z. f. A.*, VIII, p. 328) ורוח כירי.

L. 7, lire : ובשום היביל בר פלג ובשום אזגדוס ובשום מריא מלילא ומאמלא דארמסא. Le mot היביל est comme היביל זיוא en mandéen ; on peut lire אזגדוס (cf. אזגדא « messager ») ou אזגרוס. Sur מאמלא, cf. n° 2, l. 2 (n° 27, l. 5).

L. 8, lire : ובשום נקדרוס מרי כיבי ומחואתא ובשום סרפיאל מרי רוזא ורימזא. Le ב de כיבי semble intermédiaire entre un נ et un ב : mais ce doit être un ב ; מחואתא est le pluriel de מחותא « coup ». רוזא est pour רָזא, ראזא (cf. plus bas, n° 34, l. 7, et J. N.

1. Ce n'est pas, comme le croit Stübe (p. 40), un démon, mais une ennemie du client.

Epstein, *Festschrift Schwarz*, p. 321). רזא ורימזא est une locution fréquente, par exemple *S. R.*, I, p. 243, l. 22 : וראזא ורימזא ; p. 250, l. 20 : בישותא ראזא ורימזא מאריא אקתא כאבשיא.

L. 9-10, lire : ובשום ארדי סבא סבתא וכו׳ ובשום אנד מריא רבא דמיתרחיש ואניזקי דמין לעיל וכו׳. ארדי est mentionné aussi n° 35, l. 5 ; cf. ארדיבל, n° 6, l. 8, en assyrien *Ardi-Bel* « serviteur de Bel ». Comme noms des cieux différents dans la doctrine de Bati, Bar-Koni (Pognon, *Inscriptions*, p. 153) mentionne ארדי et ארדבלי. La « vieille femme » (סבתא) est aussi mentionnée dans un texte magique des Mandéens cité par Bar-Koni (*ibid.*, p. 155). דברשהין לם יתבא אמביו סבתא. — מיתרחיש « ce qui arrive » comme dans le Babli. — דמין = דמָן, comme מין כנואתיה, l. 9. La phrase signifie « des dommages qui viennent d'en haut (du ciel), etc. (« fer ou cuivre », c'est-à-dire par le fer ou par le cuivre ?)

L. 11-13, lire : וסופרייא נחשִ וטלימון ובשום פלניני ומנחונס ומנירנש נגגיל וכו׳ ובשום אברוס ובשום וכו׳ (12) רוס ברוס תרוסִ דעל תרוס ובשום שבואל אריאל שדר שקיל שליטא וכו׳ (13) מלאכה רבא דשקי. Les סופרייא « secrétaires » sont des esprits, comme les תרין סאפריא dans Joh., p. 206, l. 4. שדר doit équivaloir à שדריאל, qui se trouve dans un texte magique chez Schwab, *P.S.B.A.*, XIII, p. 591. שקיל vient-il de שבקאייל chez Pognon, n°s 13 et 14, ou doit-on lire שדרשקיל en un mot? שקי est comme שיקין, n° 15, l. 5, en arabe *schikk*, v. M., *ad loc.*

L. 14, lire : וחתמיה קיימו עליהון וכו׳ ומן תחות ידוהי לא שור. La locution קיימו עליהון « ils confirmèrent » est à comparer à קימו וקבלו — עליהם, Esth., IX, 27, et à קיים « confirmer » appliqué à la signature d'un document dans le Talmud, *Ketoubot*, 19*a*, et *pessim.*; cf. n° 29, l. 10 : וגזרנא ומקימנא עליכון ; Mand., *Florilegium* de Vogüé, p. 368, l. 241-242 : דהאזין גיטרא מנדעא בזיוה וכו׳ אשאר עלה « le confirma ». — שור « sauta ».

L. 15, au lieu de באיסרין בארעה et suiv., lire : ניסרון בארעה וניחתמון בשמיא תוב אסירין באריא וחתמין (!) בתנינא, cf. le texte syriaque chez Gollancz, *Actes du onzième Congrès international des Orientalistes*, section 4, p. 88 : אריא רכיבנא ובתנינא. ניסרון et ניחתמון sont pour ניתסרון et נתחתמון, d'après l'usage babylonien. Cependant le babylonien donne de אסר : איתסר, comme ici l. 14 : ניתסר, et l. 19 : ניתחתם.

L. 16, fin, lire : דהבאי pour דהבי.

L. 17, lire : תוב אסיר בשינאס ומיא וחתים בנורא ; dans le commentaire il y a correctement שינאס. Ce mot doit se rattacher

au persan *schinâs* (*schinahtân*) « connaître » et non, comme le pense M., au mandéen סיניאוירכ, qui est la terre inférieure (voir plus haut, p. 44). מיא est, à cause du mot suivant נורא, très vraisemblable; cf. aussi n° 34, l. 11 : באסור נורא ובשישלן מיא. M. lit מנא; mais le *mâna* des Mandéens est écrit מאנא et était sans doute connu en judéo-araméen sous la forme מאמא avec מ. Wohlstein, 2417 (*Z.f.A.*, IX, p. 34), l. 6-8, porte : שלמא לך אבוטור נטרא רבה דמאמי[1] (*sic*) שלמא לך דינימוסיתתא[2] (!) ועדרבנא רבה דמאמי (*sic*). L'épithète « grand gardien des esprits » convient admirablement au mandéen Abathur, qui avait sa « garde » מאטארתא (*S.R.*, I, p. 210, l. 7; II, p. 37, l. 5 suiv., etc.) et était « juge des morts (l'homme de la balance) ». Le fait que l'*eau* et la *science* sont réunies doit provenir de l'influence mandéenne. — *Ibid.* : on doit lire : תוב אסיר בעיזקת בית חנֻנִי, mais en tout cas pas חנון; cf. chez Gollancz, p. 95 : זעם דבית חנניא באתונא דנורא.

L. 18-19, lire : בשום פסרגיקוס וכו' דריסקפוס ובשום ברקפתוס ...סר בתרה לילבי מיתדבר ובשום א..כא עלימ[א] דעלסאל חיבא ידכור ..... לֻך מלואשיה דהדין וכו' « au nom, etc., *que suit mon cœur* et au nom A. du garçon de ʿAl, le mauvais (?), qu'il se souvienne, etc. ». עלימא « serviteur ». — Sur עלסאל, cf. עסאל, n° 7, l. 8. — חַיָּבָא? « mauvais? ». — Les mots יתון עילך (qui sont des formes inexactes — il faudrait יתהון, עלך) ne sont pas là et me paraissent graphiquement difficiles à admettre. De plus, עילך « sur toi » s'accorderait mal avec מלואשיה דהדין וכו'. Très vraisemblablement le dernier mot est un verbe et la dernière lettre n'est même pas un ך certain; il pourrait être aussi bien un ד, un ר, un ו et surtout un ה (לה). מלואשיא est employé ici comme מזלא dans le Babli : « bonne étoile ».

L. 19, lire : ניתחתם מין בינתא דראשיה ועדמא טורפי ריגליה בורבי סיפי ואוֻר[כי] בְּכִי לכא לא ניח[ו]ן וכו'. בינתא signifie « cheveu ». Comme M. (p. 200) l'a déjà remarqué, on attendrait, d'après le

1. Wohlstein a lu les deux fois les mots דבחד מאמו, qui n'ont pas de sens et qui sont sûrement une fausse lecture pour רבה דמאמי, car ה et ח, ד et ר, ו et י sont ici semblables. — L. 2-3, on doit lire שלמה אלך מאמי רבתי, et de même רבתי, l. 6.

2. Ellis, I (cf. Chwolsohn, p. 105-106) a aussi — il est vrai entre de *mauvais* esprits — : ולדנו־ס (נטוֹרא =) ולאבטור טורא; ce dernier mot doit être complété en ולדנימֻס (cf. v. Chw., p. 106, note). Dans יתתא il doit y avoir une épithète du même. Ou bien faut-il lire וָתתא? On trouve תתי chez Bar-Koni, Pognon, *Inscriptions*, p. 155.

texte parallèle chez Pognon, *Une incantation en mandaïte*[1], p. 208 (de même Morgan, p. 266*b*, l. 11-13, et p. 267, l. 16-17) : ומן זימתא דרישאיהון ואלמא טופריא דליגרא[יו]ן ומן טופריא דל[יגראיון וא]למא זימתא דרישאיהון, — un équivalent de « cheveu ». Mais ce n'est pas le mot spécialement mandéen זימתא, mais, comme le fas-similé le donne assez clairement, בינתא, et toute la phrase se trouve presque mot pour mot dans le Babli, *Ab. z.*, 38*b* : וקיירי מבינתא דרישייהו עד טופרא דכרעייהו. — בורבי est pour באורבי ; אורבי, comme en talmudique, signifie « rangées » ? סיפי « seuils », בבי « portes », לכא « ici ».

N° 20, l. 1. בשום n'est pas là ; il y a simplement quatre א.

L. 4, lire : ומתזי בימאמי (= ומתחזי, ומתחזי). Dans la figure il y a sur la main droite אסורא, sur la gauche דשרא (*sic*)[2] ; sur la hanche droite (du côté droit du ventre) : טרדי בת אוני. D'après cela Tardi b. Oni paraît avoir été une personne (diable ?) contre laquelle notre coupe est dirigée. On peut y comparer celle de Stübe (v. plus haut n° 18, l. 1).

N° 21, l. : בת ה אחת ; le ה est superflu, comme dans le n° 22, l. 1 : (*sic*) ביתה ה. — *Ibid.*, מן כל פגעין, etc. מן est ici très peu vraisemblable ; la dernière lettre est remarquablement petite. On a dû plutôt vouloir écrire ici comme dans les n°s 22 et 23 : מי ; donc מיכל, graphie pleine pour מכל, ou bien un מי isolé pour מ־ (מן) comme dans le Yerouchalmi et dans les manuscrits (voir J. N. Epstein, *Jahrbuch d. j. l. Ges.*, IX, p. 221 ; XII, p. 110, n. 7 ; 116, n. 3 ; 117, n. 8 ; 118, n. 17 ; 119, n. 1 et 4 ; cf. Theodor, *Bereschit R.*, p. 40, n. 5). Il faut donc sûrement lire י pour ן.

L. 2, lire : זיקין ומזיקין (v. ci-dessus) ומיכל ומלליתא. Les mots זיקין ומזיקין se retrouvent aux n°s 14, l. 5-6 ; 29, l. 9, et chez Schwab M. (*P. S. B. A.*, t. XIII, p. 587) ; de même ici n°s 22-23 (v. plus bas) ; dans le Babli, *B. M.*, 107 *b* ; chez Gaster, *The Sword*, XII, l. 25 : ולבטל ארוחין נזיקין וסימנין, lire : ולבטלא רוחין וזיקין וסיטנין. זיקא, primitivement « vent », a reçu comme רוח (רוחא) le sens d'« esprits ». C'est ainsi que *Abot de Rabbi Natan*, II, éd. Schechter, a, d'une part, ch. XXXVII (p. 48*a*) והזיקים pour מזיקין des textes parallèles (*Abot*, V, 6 ; *Sifré Deut.*, § 355, et *Pes.*, 54*a*),

1. Au lieu de « Pognon B. » chez M., *ibid.* (par quoi il désigne les *Inscriptions mandaïtes* de Pognon), lire : Pognon A.

2. Chez M., dans le commentaire, on doit lire דשרא « permission » et non רשוא.

d'autre part, ch. XLVII (p. 65 *b*) נתמעטו המזיקים pour הזיקין *Houllin*, 86 *a* [voir maintenant *M. G. W. J.*, 1919, p. 19].

L. 3-4, lire : ומיכל (v. ci-dessus) פגעין בישין ומיכל רוחין (4) בישין. ומימב[כל]האמן אמן ואמן סלה. בישין, dans la l. 4, est dans le texte et n'a pas besoin d'être suppléé. L'א dans מבכלהא appartient à la fois à ce mot et à אמן. Le י dans ומיי־ est ici très certain.

N° 22, l. 1, lire : ומיכל רוחין. Devant le מ il y a encore un ו. Sur מי, qu'on doit toujours lire ici, voir ci-dessus.

L. 2, lire : ומיכל זיקין ומ[זי]קי[ן] דלא וכו׳ ; le mot ומיכל, pour lequel M. a ומכל, est ici certain.

L. 3, מן כל מין לילית est peu vraisemblable. Ce qui reste est מ ומ י מין לילית, ou מין = מן.

L. 3-5, lire : ומכל (4) [זי]קין דלא וכו׳ דדו[די בת אחת (5) מן י]ומה דינן וכו׳. Les traces, à la l. 4, peuvent bien s'adapter à [זי]קין, mais קין seulement a subsisté. De ומן כל רוחין בישין [ומן] כל נזקין בישין מן il n'y a pas trace sur le fac-similé ; ce texte ne convient pas ici et ne se retrouve pas non plus au n° 23. Dans la lacune, il y aura donc seulement à restituer [די בת אחת מן י].

N° 23, l. 1, lire : ומחתם; ce qui suit ם ne doit pas être une lettre.

L. 2, lire : ומיכל זיק[י]ן ומזיקין דלא וכו׳; de même l. 3-4, lire : ומי כל זיקין ומזיקין דלא וכו׳.

N° 24, l. 2-3, lire : מן אונא ב[ישתא?] « d'une oreille mauvaise (?) ».

L. 4, lire : ורוחא בשת.

L. 5, lire : לזרנכש ודאחי ברה בסבע דרין « dans sept générations ? ». סבע pour שבע ?

N° 25, l. 1-4, lire : לגוריו וכו׳ דיזה מיניהון כ[ל] די[וא ויתס]ון ברחמי דישמיה מיבנין דמיתין להון דיהון להון בנין ויח[ון (2) די] מיתו אישתכחון מן קודם אילי ויסתרתי ואלי ויסתרתי [?ח]שים אתה ש[וכן במ]רום ומרכבתך על כל האפנים שלח להיה (!) להדרבדובר ..... (3). אל ריבנהון דכל [...]תא דירחמו שים בפומי וכל ד[רכיו] דין הה ברוך אתה יהוה על דיברו חשים בשום (4) יופיאל שמך יחיאל קרו לך שסנגיאל יהוה וכל ית[רא ד]שמהתון [אר]מסה וכו׳. Il est impossible de suppléer avec M. בדי[רתהין שידי ודי]ו ברחמי וכו׳ ; les deux dernières ne peuvent être que ון, donc le reste d'une forme verbale, ויתסון, cf. n° 24, l. 2 : דתיתסי ברחמי וכו׳ ; די peut être complété en [וא]די. בנין est sûr. Pour דיהון ויחון, cf. n°s 12, l. 3 et 16, l. 4 : דיהון להון בנין ויחון ויתקימון. Le fac-similé semble donner

ניסתרתי avec un נ ; mais cette lettre doit être, comme le cas est fréquent, un grand ו; on a donc ויסתרתי qui est, pour ואיסתרתי, un masculin pluriel, influencé par אילי. ח]שים[est bien possible. בשום n'est pas dans ce texte, car les traces de lettres ne favorisent pas cette lecture. חשים signifie « ils courent » ou « se taisent ». En tout cas, c'est un pluriel hébreu, et il y a là un mélange confus d'araméen et d'hébreu. להיה est une faute pour לה, ליה. A la ligne 3, אל est la fin d'un nom d'ange. דירחמו est pour דירחמיו, comme רחמך dans le n° 5, l. 4 (voir ci-dessus) ; toutefois, il est construit dans la suite comme un singulier (שים) ; דיברו représente דִּבְרוֹ, comme Ps. CXLVIII, 8, עשה דברו. חשים signifie « courir » ; וכל יתרא « et tous les autres ».

L. 5, lire : שנגס avec un נ. — *Ibid.*, lire : בְּנֵי אינשה.

L. 6, lire : יתון ויסקון באסותא וכו' ודכל אינשי דביתיה « qu'ils viennent et montent, etc. », de סלק.

L. 7, lire : גוריו.

N° **26**, l. 4, lire : רוחא בישתה ולילותא תקיפתה דלא וכו'. — *Ibid.* : ה.. דורא. Dans le fac-similé, la troisième lettre est clairement ח (ה) : ה. חדורא ; la deuxième est peut-être un ז.

L. 5-6, lire : ולא בכל עידנא ועידנא אילהין זעי (6) מן קומיהון ווּשקולי וכו' וספר תירוككי וא[גרת] שבוקכי כמא דיהבין שידין וכו' — קומי est pour קמי, קדמי comme dans le Yerouchalmi.

L. 7 et suiv. : le passage, qui a été tout à fait mal compris, est une citation de Hos., II, 4-6[1] ! On doit lire : ריבו באימכם ריבו כי הִיא לא אישתי ואנכי לא אישה ו[תס]ר זנונהה מיפנהיא ונאפופהיה מיבין שדהה [פן] אִפשיטנא ע[רמה והצג]תיהה כיום היולדה ושמתי[ה]ה[2] כמדבר וְשתיהה כארץ צִיה והמיתהה בצמא ואת בניה לא אירחים כי בני [זנונ]ים המא. La graphie vulgaire de la voyelle finale פנהיא, זנונהה, נאפופהיה, etc., est celle qui est usitée dans les manuscrits de la Michna et du Talmud et dans les écrits des Gueonim, par exemple dans la Michna manuscrite de Kaufmann, פסלוהא, בעלוהא, *Yeb.*, VIII, 5 ; הורוהא, היתירוהא, *ib.*, X, 3 ; והורוהא, *Naz.*, III, 7, etc. (v. Krauss, *M. G. W. J.*, 1907, p. 458) ; *R. G. A.*, éd. Cassel : היתירוהא, n° 26 ; בטלוהא, n° 58, etc. (v. J. N. Epstein, *Jahrbuch*, IX, p. 230). L'inscription a toutefois aussi un ה final au lieu de l'א des manuscrits.

1. Ceci a été remarqué aussi par Moberg, *O. L. Z.*, 1914, c. 429.

2. M. a mis dans le fac-similé ושמתי comme fin de ligne, y a vu une petite lacune et a mis le ה dans une nouvelle ligne ; le premier ה devait manquer.

N° 27, l. 5, lire : לבושא וכו׳ דכיא. Le mot דכיא est ici clair et sûr ; il est également certain dans le n° 2, l. 2 (cf. *ibid.*, le כ dans le premier דכיא) ; לבושא דאכיא aussi, *S. R.*, I, p. 259, l. 10-11 ; cf. לבושה כתלג חור, Dan., VII, 9.

L. 6-7, lire : דאם מידעם חטיתון ביד[ידי?] אנא וכו׳. M. lit : ביה ביתי ; mais ביד est sûr ; les faibles vestiges des signes que M. lit ביתי pourraient aussi bien s'adapter à ידי, ce qui naturellement est exact ; cf. l. 9 : בידידי אנא. De même, l. 8, où M. lit : ביה ביתה תוב אנא וכו׳, tout d'abord תוב est impossible, car la dernière lettre est un א ; ensuite ביהה aussi est invraisemblable, car ce mot s'accorde difficilement avec les traces des lettres ; il ne peut pas non plus y avoir eu ביה, car c'est un nom de *femme* qui suit, à savoir Mardouk, la femme de Yezîdâd (n° 17, l. 15). Les signes certains sont ביחבי....א אנא ; la troisième lettre *peut* être aussi un ת. Ce qui suit ביחבי ressemble à נן, mais peut aussi avoir été quelque chose, comme ק, ון, etc. L'élément בי équivaut, comme בידידי, à ב « dans, à ».

L. 7, lire : כי קשתא וכו׳ ; voir ci-dessus, n° 2, l. 4.

L. 8, lire : באישפא דיוָמָא ; voir ci-dessus, n° 2.

L. 11, lire : בפריכ[י] דָיכָרִי ובאיסתראתה וכו׳ ; cf. 38, 8 ; 40, 19. Les restes des caractères s'harmonisent difficilement avec בפתכרי. — *Ibid.*, fin, lire : ו[ע]בָרתִ עליהון. Le fac-similé a ו.ברת qu'on doit sans doute compléter en ו[ע]ברת « et je passai devant eux ». L'inscription se sera terminée ainsi, car le n° 2 finit par מרפדי.

N° 28. Etant données la brièveté du numéro et la variété des corrections que j'y apporte, il me sera permis de le reproduire en entier. On doit lire : בישמיך מרי שמיא וארעא מזמן הדין כסא לישמיה דאנור..ד בר פרכוי דנישתוחן ונישתגר ונישתבב (2) בתר אחת בת נבאזך אמין כיבשי עָלמהָ לא איתכבישו אילא על .... ושפרנליה דבר אינשא בליביה דוך דתקי? (3) נסבתיה [ח]ד[ה] וחרוניאתא רקדן ענני שימשא מטללן ונורייא כללהָ ..... ונחיתִ רזי רחמתא וָפרסתנין על כ..... (4) היא תיפרוסינין על הדאין אנ[ור]... בר פרכוי עד דנישתוחן ונישתבב בתר אחת [ברת נבאזך בשיג]ר[א] וָיבישיחאה וברזי רחמתה בדיל ד.... (5) ... לא פסקין מין ליביה וקיטראי מָ[ן] דוכרניהִ בשמיה דרחמיאל מלאכה ובשמה דדליבת עזיזתא מָארתָ[י]הָ[ון ד]אילהי מָרתיהון ..[.....] דרזי כולהין אמין אמ..

« En ton nom, maître du ciel et de la terre. Cette coupe est destinée à A. b. P., pour qu'il s'échauffe, s'enflamme et brûle (de passion) pour A. b. N. Amin. La soumission du monde (assu-

jettissement de la nature) ne s'est produite que parce que... et au cœur du fils de l'homme plut cette famille (?), une le prit et les autres dansent, les nuées du soleil ombragent (abritent, forment un baldaquin pour le couple des fiancés) et les lumières (du ciel) (rayons de soleil?) donnèrent leur bénédiction nuptiale, et les mystères de l'amour descendirent et elle les a répandus (les mystères de l'amour) sur [tous les hommes?]. Qu'elle les répande sur cet A. b. P., qu'il s'échauffe et brûle pour A. [b. N. en flamme], en passion et dans les mystères de l'amour. (Ceci) afin que les ..... ne s'écartent pas de son cœur ni mon nœud (lien) de sa mémoire, au nom de Rahmiel l'ange et au nom de Dalibat, la puissante, la maîtresse des dieux, la maîtresse de tous les mystères. Amin, Am[in]... » — דנישתוחן, avec ו, est certain ici et l. 4. En syriaque, par contre, ce verbe a un י (אֶשְׁתַּיְחַן); les deux formes sont régulières. — כיבשי עלמה, etc., cf. n° 32, l. 6 (voir ci-dessus, n° 9, l. 6) et Gen., I, 28, וכבשוה. En mandéen, la soumission du monde (inférieur) joue un grand rôle dans *S. R.*, *passim* (voir ci-dessus n° 9), etc. — ושפרנליה. Le ר ressemble à un כ, mais doit être un ר; le mot équivaut à ושפר נליה et נליה répond à נהליה. A la vérité, עליה serait mieux, mais le נ paraît sûr. — דוך doit être égal à דָּךְ « celle-là » et à דאכא (?) dans un texte publié par Schwab, *Revue d'Assyriologie,* II, p. 137, l. 11. — Dans דתקי, ד est assez certain et קי tout à fait clair; la seconde lettre paraît être, d'après les traces inférieures, ת, ח ou ה, le mot est *peut-être* identique avec דותקא, « famille », cf. Levy, I, 395 *a,* et J. N. Epstein, *Notes on Post-Talmudic-Aramic,* II (*J. Q. R.*), *sub* 39. — עננר שימשא « les nuées du soleil (moutons du ciel?) ». — מטללן est naturellement le participe pluriel de טלל, *paél.* — נורייא, pluriel de נורא (féminin en syriaque) « feu, lumière ». — כללה est le parfait pluriel féminin se rapportant à נורייא. En syriaque et en talmudique, le paél כלל signifie « donner la bénédiction nuptiale », à proprement parler, mettre la couronne (כלילא); ainsi, dans *Guittin,* 7 *a,* on mentionne la couronne du fiancé; dans *Sota,* 48 *a-b,* les couronnes des fiancées et des fiancés. Dans *S. R.*, I, p. 106, l. 15, on prépare des couronnes (כלילא) pour la noce d'Adam. — ונחית est pour ונחיתו, mais ונחות, pluriel babylonien, est aussi très possible. — Dans [...]ל כ[על, il pourrait y avoir ב au lieu de כ et on lirait [על ב[ני אינשא. — Devant ויבישיחאה (en un mot avec *scriptio plena*) « et en passion », il devait y avoir [בשיג[ר[א] « en flamme (passionnément) » *S. R.*, I, p. 215, l. 20, ושיהא ושיגרא דמישתביבה בנאת אנאשא; p. 24, l. 9 : ושיהא ורהמתא ושיגרא « pas-

sion, amour et flamme » ; p. 111, l. 22 : ראזא דרהמתא ושיהא דבה מישתאהניבה.

N° 29, l. 3-4. La transcription de M. est ici inintelligible et fausse, mais le fac-similé aussi est ici très incertain. Je crois devoir lire ainsi : דִפסָק חיותה (4) ומְפשר מעזהִ וְשנו קציצי אברֵיהִ ועֶרְ[קיה?]... [אס]יִר וחֲתִים (?) (5) למתאנוש וכו' « dont la vie (le souffle) a cessé, ses cheveux se défont, ses membres se sont désarticulés, et ses artères (?)..., etc. ». — דפסק חיותה « dont la vie (l'haleine) a cessé », comme dans *Houllin*, 19 *a* : כי נפקא חיותא, à quoi correspond *Bech.*, 8 *b* : נפיק רוחיה (hébr. : יצאה נשמתו) ; le siège principal de la vie (l'haleine) est dans le nez d'après *Sota*, 45 *b* ; par *extension* de sens קא פסקת(ליה) לחיותי « tu m'as retranché mes moyens d'existence », *B. B.*, 21 *b*[1]. M. a פקק, mais le fac-similé ne donne de la deuxième lettre que l'élément ר. L'original doit présenter vraisemblablement quelques vestiges du trait inférieur et gauche du ס, que M. a complétés en ק ; on peut donc tout bonnement lire פסק (le même verbe se rencontre au n° 28, l. 5) ; חיותה est aussi admissible que חייתה, qui ne donne pas de sens bien net. — פשר, « dissoudre, se dissoudre », comme en babylo-araméen, mandéen et syriaque. — מעזה (de ה il est resté seulement un angle droit)[2] « ses cheveux » répond au syr. מזיא, מזתא ; mandéen זימתא et מאנזיא. A côté de ces formes on trouve (pour le poil et les boucles) en syriaque מעֶזָא et מעסתא (poil humain) dans un texte syriaque de Gollancz, p. 91 : ומן מעסתא ומן משכא. — ושנו (le premier vaw ressemble, ainsi que cela arrive souvent, à un נ) comme dans Dan., III, 28 ; V, 6, signifie « être altéré » ; *Sabbat*, 148 *a* : שניא ליה ידיה « sa main se déboîta ». — קציצי proprement « coupures »[3] ; cf. Targoum Schéni, Esther, I, 3 : וכולהון בני קומא חדא וכולהון בני קציצא חדא « d'une seule coupe, forme ». On peut comparer encore גציצא, v. ci-dessus, n° 2. — [?]ער[קיה « artère? », mot hébreu et arabe. — אברֵיהִ. Le ה a l'air d'un ק, mais des ה semblables se rencontrent plusieurs fois dans le n° 25.

L. 5 : וצוֹרִין est peu vraisemblable ; devant מינה, on attend un mot graphiquement possible, דנפקון ou quelque chose de semblable.

1. [Cf. *S. R.*, I, p. 209, l. 24 : זיו הסיר ונהור פסיק דפסאק הייא מן באתראיון].

2. Il en est de même dans le ה de והמתיהִה, n° 26, l. 8.

3. Cf. le talmudique קציצתא « lattes, planches » comme en syriaque.

L. 7-8, lire : כיפסא ומבכלתא וכנ[ש]א דבכא וטימי וכו׳ (8) מידעם ביש דשרי בביתי[ה] וכו׳ שידא חרשי בראי ואסטמא חנו[קא] [מ]חותא חרסיס או נגע פגע לילי סדרא וטבא ושידי בני טולי וכו׳ (9). . . . כיפסא « menstruation » est exact dans le commentaire. — וכנשא : la troisième lettre est effacée dans le fac-similé et on ne voit que deux traits verticaux (un grand et un petit). M. a lu ת, qui est possible, mais invraisemblable. La première lettre est un כ, non un ב. — דבכא est assez sûr ; l'avant-dernière lettre n'est pas un ר, mais certainement un כ. כנשא veut-il dire « amas » ? בכא est-il le syriaque בַּכָּא, אבכא « coq »? Sur le coq dans la superstition, voir *Sabbat*, 67 *b* et *Ber.*, 7 *a*. — טימי est le talmudique טמא, טמיא, טימיא, טימי מתים (Tanhouma) « os, ossements d'un mort ». On trouve aussi dans l'inscription funéraire de Serrin, *Beiträge zur Assyr.*, VII, 2, p. 160, l. 5 : יהלין טְמָא ד... (cf. aussi *Z. f. A.*, XXI, p. 152). On doit sans doute en rapprocher עדמאייא « magicien », chez Pognon, n° 27 extérieur ; עודמיא « esprits » en parallélisme avec זיקיא, *S. R.*, I, p. 208, l. 12-13 ; II, p. 7, l. 5 ; p. 8, l. 7 ; l'assyrien *eṭimmu* « esprit des morts », en hébreu אִטִּים ; voir *O. L. Z.*, 1914, 107-suiv. ; cf. Wohlstein, n° 2422 (*Z. f. A.*, VIII, p. 328) : ורוח בית קיברי ורוח מיתי, et le n° 2417 (IX, p. 34) est seulement une adjuration des morts. — אסטמא est le grec ἄσθμα « asthme ». — חָנוֹקָא veut dire « étrangleuse, étouffeuse » — סדרא « régulière », cf. l. 6-7 : ולילית בישתא וכשירא. — חותא. peut aussi bien être complétée en [מ]חותא « coup », cf. n° 19, l. 8 (voir ci-dessus). — Sur בני טולי, littéralement « enfants des ombres », v. טולא dans *Pes.*, 111 *b*, où cinq ombres qui sont possédées par des démons sont énumérées (חמשא טולי דוי) ; cf. aussi Grünbaum, *Z. K.*, II, p. 225.

L. 10, lire : וגזרנא ומקימנא עליכון.

L. 11-12, lire : מיציאה שמו וכו׳ ועלמיה מתקן לרבותיה ולתושבחיה (?אמן)... וכו׳ גיברא וְדַחִילָא הֲוָא ומשבח. — Sur מיציאה, v. ci-dessus.

(*A suivre.*)

J. N. Epstein.

CONTRIBUTIONS

A

LA TOPOGRAPHIE DE JÉRUSALEM

(FIN [1])

La thèse que Graetz a défendue dans la longue Note 22 du troisième volume de son Histoire est la suivante : Ce que Josèphe dit (*B. J.*, V, IV, 2; § 148) d'un peuplement répété au nord ou au nord-ouest de Jérusalem concorde avec ce qu'Abba Saül rapporte d'une consécration complète ou imparfaite d'une partie inférieure et d'une partie supérieure du Mont des Oliviers. L'établissement plus ancien visé par Josèphe était situé sur la colline de Bézétha, le plus récent au sommet même de la colline. Le second eut lieu sous Agrippa I, qui commença à entourer cette partie de la ville d'une forte muraille sans pouvoir la terminer, en étant empêché par les Romains (*Antiquités,* XIX, VII, 2 ; § 326). Dans le premier texte, Josèphe remarque que « Bézétha » signifiait dans la langue du pays Καινόπολις, « ville neuve », étymologie[2] qu'on considère générale-

1. Voir t. LXXII, p. 48 et suiv. J'ajoute ici quelques notes complémentaires : p. 49, n. 3, ajouter : de même *Tos. Sota*, XIII, 2, p. 318. — La question des *Ourim* et *Toummim* à l'époque du Second Temple est excellemment traitée dans le *Meor Enaïm* d'Azaria de Rossi, ch. LI (*ed. princ.*, Mantoue, p. 163 *b*-164 *a*). — *Ibid.*, p. 55, n. 4. Pour le sens exact du mot פנה, cf. *Pirkè de R. Eliézer*, ch. XXIV (p. 12 *c* de l'éd. Prague) : והלא כל אבן בחור וטוב אין נותנים אלא על פנות הבית, *Ibid.*, p. 59, n. 6. La localité de בצעין n'a pas échappé à M. Schlatter qui rend le mot par « parties, portions » (*Die Tage Trajans u. Hadrians*, Gütersloh, 1897, p. 70). M. Dalman, dans un ouvrage récent (*Orte und Wege Jesu*, Gütersloh, 1919, p. 282), renonçant à l'étymologie בית זיתא donné par lui antérieurement, dérive le mot de בזעה בזעתה, comme je fais moi-même dans cette étude.

2. Josèphe pense à בית חדתא. Mais Βεζεθά ne concorde pas quant aux sons. Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, I, 350, n'en défend pas moins cette étymologie. Dalman, *Grammatik des jüd.-paläst. Aramäisch*, 1re éd., Leipzig, 1894, p. 115, transcrit la « Ville-neuve » de Josèphe par בית חדשת ou בי ח'.

ment comme malheureuse. D'autre part, Graetz interprète les mots de Josèphe ἐπὶ τὴν κατωτέρω Καινόπολιν... ἐπὶ τὸ Ἐλαίων ὄρος (*B. J.*, V, XII, 2; § 504) comme voulant dire que la Ville-Neuve inférieure était située « dans une plaine avec le Mont des Oliviers »[1]. Mais le texte ne dit rien de tel, il dit seulement que Titus fit passer la muraille d'investissement devant la Ville-Neuve inférieure, puis par la vallée du Cédron devant le Mont des Oliviers. Nous savons aujourd'hui très exactement que le Mont des Oliviers est un peu plus élevé que la Montagne du Temple[2] et Josèphe se trompe en croyant que la colline de Bézétha est la plus haute de toutes [les collines[3]], sous-entendez : autour de Jérusalem[4]; il est évident qu'il y comprend le Mont des Oliviers. En outre, Graetz veut déduire du dernier passage de Josèphe (§ 504) que la Ville-Neuve inférieure conduisait au Mont des Oliviers à travers la vallée du Cédron; mais Josèphe n'en dit rien. Il est d'ailleurs inconcevable que la muraille élevée par Titus courût au-dessus de la croupe de la montagne, c'est-à-dire sur une hauteur; on aura plutôt choisi une dépression ou une gorge, telle qu'elle paraît indiquée par le terme בצעין. Mais Graetz, pensant pour ce mot au néo-hébreu בצע, « partager, fendre », le rend par « parcelles, portions de terrain », ce qui lui permet de penser au haut de la colline; mais il ne s'est pas demandé ce que pouvait bien vouloir dire l'indication : « il y avait deux parcelles sur le Mont des Oliviers ». Toute montagne a des parcelles, des portions de terrain! Mais le principal point faible de la construction de Graetz est celui-ci : la relation rabbinique ne donne nullement l'impression de voir dans les בצעין les collines elles-mêmes, alors que Josèphe parle du peuplement de toute la colline. Cette raison fait que les בצעין ne peuvent pas être identiques avec Bézétha.

En revanche, Graetz a le grand mérite d'avoir déterminé le site de Bézétha. Il a démontré que la ville nouvellement bâtie et fortifiée à Bézétha se trouvait sur le Mont des Oliviers, en d'autres termes que la colline de Bézétha était considérée comme faisant partie du système du Mont des Oliviers. Et comme Josèphe et les autres considérations qu'il présente ne suffisent pas à sa démonstration, il

1. Graetz a précédemment expliqué que Josèphe fait Bézétha plus élevé qu'Antonia et la Montagne du Temple; de cette manière il serait possible que même sa partie inférieure fût dans une plaine avec le Mont des Oliviers.

2. Baedeker, *Palästina und Syrien*, 6e éd., p. 65; cf. Munk, *Palestine*, p. 53.

3. Graetz, p. 771, supplée « de toutes [les forteresses] », ce qui ne correspond pas à la pensée de Josèphe.

4. Ceci aussi est une addition, mais c'est évidemment ce que Josèphe veut dire.

est heureux de pouvoir s'emparer de la tradition rabbinique sur les deux בצעין du Mont des Oliviers ; il croit que le versant occidental de la montagne s'appelait aussi du nom du Mont des Oliviers [1]. Mais si בצעין n'est pas et ne peut pas être « Bézétha », cette preuve tombe naturellement. Graetz donne même le nom comme preuve : « le nom de Bézétha, dit-il, signifie en tout état de cause « Maison de l'Olivier », בית זיתא, comme Blau [2] a été le premier, si je ne me trompe, à le dire » [3].

Je crois que les בצעין peuvent être identifiés d'une autre manière. Josèphe rapporte (*Antiq.*, IX, x, 4 ; § 225) que le tremblement de terre qui se produisit sous le roi Osias et auquel font allusion Amos et Isaïe détacha du Mont des Oliviers, devant la ville, jusqu'au lieu appelé « Erogué » (Ἐρωγή), la moitié occidentale, qui fut entraînée sur quatre stades jusqu'à la partie de la montagne située à l'est. Ainsi aurait été accomplie la prophétie consignée dans Zacharie, XIV, 4 [4]. Le vieux palestinographe H. Reland, citant, en 1714, ce passage dans son ouvrage *Palästina* (p. 339), remarque en même temps que le fait a été repris par Eusèbe (*Prépar. Evang.*, VI, p. 291), « d'après les traditions externes des Juifs » [5], et il rapporte cette expression à la Mischna, « plus exactement à la baraïta », que l'écrivain ecclésiastique aurait connu par le maître juif avec lequel il fut en rapports. Reland se doutait-il que le passage de Josèphe servirait un jour à l'explication d'une baraïta ? Car c'est ce que je me propose de faire.

Donc, Josèphe connaissait, près de Jérusalem, une localité qu'on appelait Erogué [6]. Ce nom, comme il l'indique, vient de la fissure

1. La preuve suivante a échappé à Graetz. Dans la *Pesikta rabbati*, ch. XIV, p. 56*b*, Friedmann, on demande ce qu'il faut entendre par בירה. R. Yohanan répond qu'une tour se trouvait sur le Mont des Oliviers et portait ce nom, tandis que, d'après Resch Lakisch, toute la ville s'appelait *Birah*. Or, dans *Yoma*, 2*a* et j. *Pesah.*, VII, 7 (35*a*, l. 4), la même tour est placée sur la Montagne du Temple. Il y aurait ainsi un rapport à établir entre le Mont des Oliviers et la Montagne du Temple. Mais la lecture de la *Pesikta rabbati* est sans doute erronée. Il résulte, d'ailleurs, de *Para*, III, 11, qu'un édifice était érigé sur le Mont des Oliviers même.

2. Il s'agit de l'orientaliste Otto Hermann Blau (1828-1873).

3. Comp. Schürer, I, 605, et Dalman, *l. c.*, 115.

4. Voir la note judicieuse de W. Whiston, *The Works of Flavius Josephus* (Halifax, 1852), p. 213.

5. Sur ce terme chez Eusèbe, voir mon article dans la *J. Q. R.*, VI, 82 et suiv.; cf. *Jew. Encycl.*, IV, 82 et V, 274.

6. On n'a pas encore réussi, que je sache, à identifier cet endroit. G. Boettger, *Lexicon zu Josephus Flavius* (Leipzig, 1879), p. 115, ne mentionne que l'opinion de Sepp, d'après qui cette Erogué ne pourrait s'entendre que de la Porte de Djebel-Abou. Mais c'est le sommet le plus élevé du Mont, alors qu'Erogué désigne une

que le Mont des Oliviers avait subie à l'occasion d'un tremblement de terre. Cette origine de la fissure, en soi vraisemblable, est-elle exacte? le nom de la localité a-t-il été rapporté à juste titre au tremblement de terre? nous n'avons pas à l'examiner ici; il me suffit de constater l'existence de la localité ainsi que de la tradition qui s'y rattachait et qui me paraît fort croyable, attendu que le peuple conserve parfaitement en général le souvenir de tels faits[1]. Qu'on rapproche maintenant ce nom d'*Erogué* du בצע = בזעא des rabbins : l'un est la traduction grecque de l'autre. Josèphe a dû former le mot lui-même pour satisfaire ses lecteurs grecs; mais dans la bouche du peuple, le nom ne pouvait être qu'araméen et ce nom doit être le même que la tradition populaire conservée par le Talmud donne à la fissure qui engloutit Coré et sa bande[2] : c'est la forme ביזחא avec réduction de la gutturale, phénomène courant dans l'araméen palestinien[3], dont la transcription grecque ne peut être que Βεζεθά[4]. Cette leçon, qui est la mieux attestée, montre qu'on ne pensait d'abord qu'à une déchirure de terrain, ce que confirme le nom Erogué; c'est seulement la variante Βεζαθά qui suggère un pluriel — בִּיזָחָא ou mieux בִּזְחָא — conformément à l'indication talmudique qui connaît deux déchirures. L'un n'exclut naturellement pas l'autre : la même déclivité, se prolongeant sur un plan plus élevé, peut être considérée comme divisée en deux parties. Rappelons nous encore une fois l'aggada de l'engloutissement de Coré : elle désigne la place du miracle tantôt comme deux

déchirure, donc une gorge ou une vallée. Tout récemment, la localité d'Erogué a été étudiée par S. Klein dans la revue *Yeschouroun* (Berlin, 1920), VII, 457. Je renvoie le lecteur à cette étude, qui n'infirme point ma thèse.

1. La fissure du Mont des Oliviers au temps messianique est mentionné dans l'*Apocalypse de Zorobabel*, publiée récemment par M. Israel Lévi dans cette *Revue*, LXVIII, 139; cf. *ibid.*, p. 140 et 141.

2. Voir plus haut, *Revue*, LXXII, 60. Je crois que בצעין était le mot usité dans la langue de l'école, tandis que le peuple aura dit ביזחא, comme nous l'apprend *Baba Batra*, 74*a* (les « contes fantastiques » de Rabba bar bar Hana sont pour le peuple).

3. Comparer le nom de lieu Μαβορθά dans Josèphe, Mamortha dans Pline, formé de מעברתא, « passage » (Dalman, *l. c.*, 134). Le mot מעברא est donné par les textes rabbiniques sous la forme מברא, sans gutturale (Levy, III, 182).

4. Telle est partout la leçon du Josèphe de Niese, avec la variante Βεζαθά, corrompu en Βεθαζά. L'orthographe Βηζεθα (Dalman, p. 115, et dans l'Index) est inspirée par un rapprochement avec בית, ce qui est inexact. La transcription exacte de l'hébreu בית serait peut-être Βαιθ, comme dans Βαιθαγαυρη pour בית גברא ; mais on trouve aussi Βηθ (voir plus bas pour Βηθανία) et même Βεθ (voir Βεθζαχαρια et d'autres noms de lieux analogues dans l'Index du Josèphe de Niese). Dalman rapproche Βῆζεθ de I Maccab., VII, 19, mais c'est une localité toute différente et portant aussi un nom différent, probablement בזק.

déchirures, tantôt comme une seule. Remarquons encore, au point de vue de la terminologie, que, dans le texte araméen de la *M. T.* (ch. III, anniversaire des 15 et 16 sivan), la plaine de Jezréel est appelée בקעתה (בקעתא)[1]; or, dans la grande plaine de ce nom on distinguait celle, plus petite, de Meguiddo (II Chroniques, XXXV, 22; Zacharie, XII, 11). Il peut en avoir été de même, en réduction, pour Bézétha : dans la grande « déchirure » on en distinguait une autre, plus petite. Remarquons encore qu'étymologiquement בקעה signifie également une « fente »; mais dans la Bible le mot se dit généralement des vallées ouvertes.

Nous avons donc maintenant une nouvelle étymologie de Βεζεθά. Il est vrai que l'araméen בזתא, d'où nous faisons dériver ce nom, ne désigne qu'une « déchirure », une « fente », tandis que Josèphe appelle toute la colline Bézétha. Mais il suffit d'admettre — ce qui n'a rien de forcé — que ce nom, qui ne désignait d'abord que la « déchirure », a été appliqué avec le temps à toute la colline, lui donnant ainsi une appellation qui la faisait reconnaître si elle ne la caractérisait pas parfaitement. Primitivement toute la colline faisait partie du Mont des Oliviers et n'avait pas besoin d'un nom particulier; c'est seulement à la suite du tremblement de terre que la « déchirure » se produisit d'avec le Mont des Oliviers et l'on s'explique que le nom de « déchirure » lui soit finalement resté pour la désigner dans son ensemble. De tels cas sont fréquents. Ainsi, pour rester à Jérusalem, « Sion » ne désignait à l'origine que la citadelle des Jébuséens conquise par David; par la suite le nom fut donné à toute la colline orientale et finalement, dans le style poétique, à toute la ville de Jérusalem. J'ajouterai, pour Jérusalem, une hypothèse qui ne veut être qu'une hypothèse. Je crois qu'il y avait près de cette ville une localité appelée בזק, mot qui signifie « fente, déchirure »[2], tout comme notre בזע. Le roi de ce lieu, qui était en même temps celui de Jérusalem, s'appelait אדני בזק[3] et il est possible que tout le terrain de Jérusalem, avec ses bouleversements d'origine volcanique, se soit appelé originairement בזק.

Pour compléter ma démonstration basée sur les équations

1. Voir Graetz, p. 567, et Derenbourg, p. 74.

2. Comparer בזא dans Isaïe, XVIII, 2, 7, et surtout בזק (Ezéchiel, I, 14), « éclair » (parce que l'éclair « fend » le nuage).

3. Comparer Josué, X, 1, 3, où l'hébreu porte אדני צדק, mais où la Septante a correctement « Adoni Bézek ». — Je dois ajouter qu'aujourd'hui on pense à une localité près de Scythopolis (actuellement Ibzik, n.-e. de Sichem), à cause de I Sam., XI, 8 (voir la 16e édition du Dictionnaire de Gesenius).

Bézétha = בזתא = בזעא, hébreu בצע (pluriel בצעין), il ne manque qu'un point : c'est que cette « déchirure » ait été réellement peuplée à un certain moment. Malheureusement Josèphe ne le dit pas ; d'ailleurs son Erogué ne reparaît nulle part ailleurs. Mais les relations rabbiniques comblent la lacune : les deux בצעין ont été habités peu à peu par la nombreuse population qui affluait à Jérusalem pour les fêtes de pèlerinage et qui ne pouvait se loger à l'intérieur de la ville, en sorte que l'emplacement fut regardé comme appartenant presque à Jérusalem et propre à la consommation des saintetés légères et de la seconde dîme. Le « peuple » et les *habérim* se comportaient différemment en cela et il y avait aussi une distinction entre la « coupure » du bas et celle du haut — la première fut naturellement peuplée la première, — mais nous n'avons pas besoin de nous arrêter à ces points. La chose devait être particulièrement grave le 14 nissan, où les consommateurs du sacrifice pascal étaient certainement trop nombreux pour trouver place dans la ville propre et pourtant ils étaient tenus [1] de prendre ce repas dans l'enceinte consacrée de Jérusalem ; il était donc important pour la pratique de déterminer les emplacements qui appartenaient à la ville et ceux qui n'y appartenaient pas.

Il n'est pas absolument nécessaire d'admettre que le point de vue du Talmud ait été rigoureusement suivi à l'époque du Temple, quand c'était le clergé qui formulait les prescriptions rituelles ; nous pouvons croire que le peuple, quand il campait par exemple à Bézétha, y mangeait la pâque [2] ; le fait est que les textes sur les בצעין ne parlent pas de la consommation de ce sacrifice. Jésus, qui se tenait de préférence sur le Mont des Oliviers, a dû faire la « cène » — si celle-ci est identique au repas pascal [3] — sur ce Mont, à Gethsémani ou près du village de Béthanie, quoique les Évangiles synoptiques (Matthieu, XXVI, 18 ; Marc, XIV, 12 ; Luc, XVII, 10) placent la scène dans la ville. Quoi qu'il en soit, l'exemple de Jésus illustre l'idée que nous devons nous faire de la vie de ces pèlerins campés

1. D'après la Michna et la Guemara, *Pesahim*, 85 *b*.

2. J'ai déjà exprimé cette idée dans mon article sur le Mont des Oliviers dans les rites juifs, *Jahrbuch für jüdische Gesch. u. Lit.*, Berlin, 1919, p. 39-40.

3. Je ne puis discuter ici cette question et me borne à renvoyer à Renan, *Vie de Jésus*, ch. XXIII et XXIV. Th. Keim, *Geschichte Jesu* (Zurich, 1873), p. 296, admet sans plus que les disciples de Jésus croyaient que leur maître pouvait manger la pâque à Béthanie ou à Bethphagé, attendu que la banlieue immédiate de Jérusalem — et avant tout Bethphagé — jouissait aussi de la prérogative permettant d'y consommer les sacrifices. Ceci contre Graetz (p. 779), qui, serrant de trop près les Evangiles, estime que Jésus eut soin de quitter son campement de Béthanie pour la ville en vue du repas pascal (ou seulement du sacrifice ?).

en plein air: les belles pentes du Mont des Oliviers devaient être choisies comme abris par des milliers de pèlerins, qui y dressaient leurs tentes et y accomplissaient les rites prescrits. Le texte sur les בצפין montre que le vulgaire ne se donnait pas la peine d'entrer en ville pour la consommation des choses saintes, bien que le chemin ne fût ni long ni difficile.

Certes, Josèphe ne nous dit pas à quelle distance de la ville même était située son Erogué, mais elle n'en devait pas être éloignée si nous avons raison d'y reconnaître une partie de la colline de Bézétha. Elle était donc au nord-ouest de la Montagne du Temple et Josèphe confirme cette situation quand il nous dit que le Mont des Oliviers s'est déplacé de l'ouest à l'est en découvrant la fente dite Erogué. Une grande montagne, telle que le Mont des Oliviers, forme naturellement plus d'une fente et plus d'une vallée; si l'Erogué de Josèphe n'est plus visible aujourd'hui, c'est peut-être que les décombres et les cendres ont comblé la dépression avec le temps, comme c'est en partie le cas pour la vallée du Tyropéon. Il se peut aussi que, n'y regardant pas de si près, on ait compris la dépression d'Erogué dans une autre vallée. Un cas analogue serait celui de la vallée du Cédron, qui était seule connue autrefois comme séparant la ville du Mont des Oliviers à l'est et au nord-est, tandis qu'aujourd'hui on distingue du Wadi Sitti Maryam (Cédron), à l'est, le Wadi ed-Djoz (vallée de la Noix), qui le continue au nord-est. Nous nous représentons de même notre Bézétha, au sens propre, c'est-à-dire la simple « déchirure » de terrain, sans la colline, comme parallèle à la « vallée de la Noix ». Il y avait ainsi sans doute, dans la même direction, mais plus au sud, une autre dépression, car de cette manière seulement on s'explique que cette région soit nettement divisée par Josèphe en deux parties : Bézétha et la Ville-Neuve, celle là située au nord, c'est-à-dire « en haut », celle-ci au sud, c'est-à-dire « en bas »; c'est uniquement quand il ne se pique pas d'exactitude qu'il appelle toute cette partie de la ville « les parties septentrionales »[1].

C'est dans cette fente entre Bézétha et la Ville-Neuve que Titus aurait fait passer sa muraille d'investissement : il est clair que celle-ci ne fut pas bâtie au haut de la montagne, mais au fond de la vallée et il est probable que, pour se prolonger jusqu'à la vallée du Cédron et de là jusqu'au Mont des Oliviers, elle a également épousé les vallées et les dépressions.

1. *B. J.*, V, VII, 2; § 302.

IV

LES ÉCHOPPES DES FILS DE HANAN.

En étroite connexion avec la question du site de Bézétha, Graetz examine la relation talmudique d'après laquelle le Sanhedrin a eu, à une certaine époque, son siège dans les « échoppes »[1] des fils de Hanan.

Graetz raisonne ainsi : Une baraïta, conservée dans le Babli, dans le Yerouchalmi et dans le Sifré[2], nous apprend que certaines échoppes, dont nous préciserons la destination tout à l'heure, ont été détruites trois ans avant la ruine de Jérusalem. Si le Yerouchalmi est plus précis, les trois textes s'accordent sur le fond; mais quant au nom de l'emplacement, le Babli se sépare des deux autres sources : « Pourquoi les échoppes des fils de Hanan ont-elles été détruites trois ans avant la destruction du Temple[3]? Parce qu' « ils » exceptaient les fruits de l'obligation de la dîme. Ils interprétaient, en effet, ainsi le verset עשר תעשר (Deut., XIV, 22) : « tu dîmeras [tous les produits de tes semences[4] »], mais non celui qui achète les fruits ; « et tu mangeras » [devant le Seigneur ton Dieu, à l'endroit qu'il choisira... la dîme de ton blé, de ton moût et de ton huile, les premiers-nés de tes bœufs et de tes moutons[5]], mais non celui qui vend les fruits ». Le nom de la localité est dans le Babli חנויות של בית הינו[6] et cette leçon malheureuse est acceptée par

1. חנויות. Graetz traduit par « halles » ; Derenbourg, p. 466, emploie tantôt « bazars », tantôt « échoppes ». Je choisis le dernier mot parce que, d'après moi, il s'agit de constructions légères.

2. *Baba Mecia*, 88*a-b* (תניא) ; j. *Péa*, I, 6 ; 16*c*, l. 56 (תנא) ; *Sifré Deut.*, § 105, p. 95*b* Friedmann (אמרו).

3. Le Babli et le Sifré disent : de Jérusalem.

4. A suppléer dans le Yerouchalmi.

5. Le verset qui doit servir de point de départ à l'interprétation est différent dans les trois textes. J'ai préféré le Yerouchalmi parce que עשר תעשר et ואכלת y constituent deux points de départ. Au contraire, le Babli (et aussi le Sifré) réunit עשר תעשר ואכלת, ce qui oblige Raschi à remarquer qu'il s'agit de deux versets qui se suivent. Dans B et dans S, le vendeur est exclu des mots עשר תעשר ואכלת et l'acheteur de תבואת זרעך ; mais cette phrase, dans S, a été tirée de B.

6. Le pluriel חנויות est certainement exact ; c'est la leçon de B et de S ; même dans Y, qui a חנות, le passage est précédé des mots בחנויות בני חנון, qui sont en l'air et que je ne comprends pas. On voit que Y lit חנון ; la leçon חנן de S est préférable.

Graetz, qui, au moyen d'une petite correction — הינו pour הינו — retrouve dans בית הינו la localité bien connue de Béthanie. « Les fils de Hanan, dit Graetz, sont des inconnus et ne peuvent pas avoir exercé une fonction officielle et législative, comme celle d'interpréter la loi ou d'édicter des lois nouvelles. La leçon est donc une corruption de בית הינו. » Et que fait Graetz de cette leçon adoptée par lui ? Il identifie ce « Bêth Hini » avec la localité de Béthanie (Βηθανία), connue par le séjour qu'y fit Jésus et dont il est sûr qu'elle était située sur le Mont des Oliviers. Les « échoppes » du village de Béthanie se seraient donc trouvées sur ce mont, mais en dehors de Bézétha, que Graetz situe, comme nous savons déjà, au nord de la ville, de même qu'il place au nord Béthanie et une autre localité souvent nommée en même temps, à savoir Bethphagé. En plaçant Béthanie et Bethphagé au nord de la ville, Graetz sait qu'il se met en contradiction avec tous ceux qui ont étudié la topographie de Jérusalem. « Si par le Mont des Oliviers, écrit-il, on n'entend que la croupe qui s'étend à l'est de Jérusalem, au delà de la vallée du Cédron, on est obligé de chercher dans cette direction un emplacement pour ces villages et d'admettre — ce qui est peu admissible — que Jésus et d'autres pèlerins faisaient chaque jour ce voyage pénible de Béthanie ou de Bethphagé, sur les hauteurs du Mont des Oliviers, ou de plus loin encore à l'est, d'abord en descendant la vallée, puis vers la ville, et que le soir ils refaisaient le même chemin. Quiconque a visité une fois la région se convaincra tout de suite que ce parcours répété n'a rien d'une promenade agréable. » Mais si les deux villages étaient situés sur le versant septentrional du Mont des Oliviers, sur lequel s'élevait aussi la colline de Bézétha, cette difficulté disparaît, d'après Graetz, car le chemin n'est plus aussi éloigné ni difficile. « On doit donc renoncer à la conjecture qui place Béthanie et Bethphagé à l'est et très loin de la ville. »

Pour ce qui est du site de Béthanie et de Bethphagé, que les commentateurs du Nouveau-Testament s'en expliquent avec Graetz ; il me suffit de constater que tous les historiens de Jésus et tous les topographes de Jérusalem sont d'accord pour placer les deux villages sur le versant sud du Mont des Oliviers[1]. Les difficultés alléguées par Graetz ne sont pas péremptoires. D'abord, il peut y avoir eu dans l'antiquité comme aujourd'hui un pont reliant la

1. Je me borne à renvoyer à Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch* (1903), p. 83 et 89.

Montagne du Temple au Mont des Oliviers, par-dessus la vallée du Cédron, et abrégeant considérablement la route [1]. En second lieu, c'est seulement pour l'offrande du sacrifice qu'on était tenu de se rendre au Temple ; beaucoup de sacrifices pouvaient être mangés à Bethphagé même [2], comme nous l'avons remarqué plus haut; si cela n'est pas dit de Béthanie, c'est que cette localité n'est pas envisagée par les rabbins. Il est d'ailleurs remarquable qu'aucun de ces deux villages n'est mentionné par Josèphe ; ce silence paraît indiquer qu'ils ne jouaient aucun rôle particulier dans la vie de la métropole. Ou bien faut-il dire qu'ils faisaient partie de la ville ?

Dans deux baraïtas [3] on admet que le tribunal suprême pouvait siéger à Bethphagé ou y exercer une de ses fonctions. La fonction donnée en exemple se rapproche de la question que nous avons traitée plus haut : le tribunal de 71 membres s'est rendu à Bethphagé [4] pour mesurer une distance (d'après Deutér., XXI, 2) pour prononcer une annexion à la ville et aux parvis [5]. Il est impossible de méconnaître que la mention de Bethphagé est tirée ici de la vie réelle Raschi remarque justement à ce propos : Bethphagé est un endroit à l'intérieur de l'enceinte de la ville et est considéré à tous égards comme appartenant à Jérusalem. Naturellement il ne faut pas serrer cette remarque de trop près : la localité de Bethphagé doit avoir été, sinon incorporée à Jérusalem, du moins comprise dans l'enceinte de la ville ou d'une muraille en faisant partie. Si donc on trouve parfois dans les sources rabbiniques les expressions

1. De nos jours, un pont part d'un endroit moins élevé, puis d'un endroit plus élevé pour franchir la vallée du Cédron. Voir Baedeker, p. 66, 72. Mais voir ce qui sera dit plus loin du pont qui servait au passage de la vache rousse.

2. Graetz cite quelques textes qui nous renseignent sur l'emplacement de Bethphagé. Celui du *Sifré* sur *Nombres*, § 151 (non 191), p. 55*a*, prouve qu'on se logeait communément à Bethphagé ; mais celui de la Tossefta de *Pesahim*, VIII, 8, p. 169 (« il sacrifie sa pâque dans l'Azara, puis pleure son père à Bethphagé ») est plus probant à mon avis, car il montre qu'il y avait déjà à cette époque des tombes sur le versant du Mont des Oliviers. Le troisième passage, celui de *Menahoth*, XI, 1 (non I), contient cette phrase remarquable, mise dans la bouche de R. Simon : « Applique-toi toujours à dire que la préparation des deux pains et du pain de proposition est valable dans l'Azara et valable à Bethphagé. »

3. *Pesahim*, 14*b*. C'est peut-être ces textes que Graetz a en vue quand il écrit : « les exemples cités par des Amoras ne sont pas tirés de la vie réelle » ; mais il n'a pas pris garde que ce sont des textes tannaïtiques.

4. Chose curieuse, ici comme dans T. *Pesahim*, VIII, 8, il y a אבית פגי, sans doute pour éviter deux ב. Comparer ma remarque touchant בני גולה[ב], plus haut, *Revue*, LXXII, 60, note 3.

5. עזרות au pluriel.

« à l'extérieur » ou « à l'intérieur du mur de Bethphagé »[1], elles doivent être prises dans leur sens propre et non s'entendre, comme le veut Graetz, de la partie du mur de Jérusalem qui passe à Bethphagé.

Si cette localité était vraiment située sur le versant oriental du Mont des Oliviers, comme l'admettent les écrivains ecclésiastiques et les topographes modernes, elle aurait été séparée de Jérusalem par toute la croupe du Mont des Oliviers et on ne comprendrait pas que l'on puisse dire d'une partie du mur de Jérusalem qu'elle passait devant Bethphagé. Il est vrai qu'il n'est pas moins difficile de comprendre comment Bethphagé, situé à l'est du Mont des Oliviers, était néanmoins entouré d'une muraille de manière à pouvoir compter avec Jérusalem. C'est pourquoi Winer[2] reprochait déjà à des savants comme Lightfoot et Othonius de s'être laissé égarer par « les glossateurs juifs » en considérant cette localité comme un district s'étendant depuis le pied du Mont des Oliviers jusqu'au mur de Jérusalem et comme le quartier de la ville bordant ce côté.

Mais toutes ces difficultés sont écartées si nous nous représentons la « sainteté » de Bethphagé comme celle de Bézétha, étudiée précédemment : par une annexion solennelle à la ville, en hébreu הוסכה ou תוסכת. La baraïta de *Sanhedrin*, 14 *b* (et *Sota*, 45 *a*), que nous avons déjà utilisée et qui donne l'exemple d'un transport du tribunal à Bethphagé dans le but d'ajouter un nouveau terrain à la ville, fournit par elle-même la preuve de la possibilité d'une telle opération. Il se peut qu'à cette époque la localité fût déjà réunie à Jérusalem par des murs, ce qui expliquerait l'expression « en dehors » ou « à l'intérieur du mur de Bethphagé » ; mais il n'est pas absolument nécessaire de penser à un mur réunissant Bethphagé à Jérusalem ; la théorie de la « sainteté » se contentait sans doute d'une réunion conventionnelle entre la ville et son faubourg, constituée — disons — par des haies, des jardins, des tombeaux ou des ravins, ce qui suffit amplement dans notre cas. Que l'on se rappelle seulement le *éroub* rabbinique. Nous avons déjà eu l'occasion de dire que les rabbins étaient très larges dans l'interprétation de certaines obligations et, par exemple, ils disposaient

1. חוץ לחומת בית פגי ou לפנים וכו'. Les passages sont réunis dans l'Arouch de Kohut, II, 79-80, où l'on trouvera aussi une longue notice sur la signification de פגי. Nous ne pouvons qu'effleurer ici la question, dont l'examen sortirait du cadre de cet article.

2. *Bibl. Realwörterb.*, I, 174.

d'un roi, d'un grand-prêtre, d'un « oracle » alors qu'à vrai dire il n'en existait plus.

La plus forte preuve de la « sainteté » de Bethphagé est fournie par les désignations de « localité des prêtres » et de « lieu sacerdotal » que lui appliquent plusieurs Pères de l'Eglise [1]. On peut se demander, à la vérité, si ceux-ci, quand ils affirment que les prêtres mangeaient à Bethphagé la mâchoire (לחי) des sacrifices, n'étaient pas guidés par une étymologie du nom du lieu, expliqué par le syrique בית פכא, où le second mot signifie menton ou mâchoire ; il est possible, en outre, que tel d'entre eux ait pensé au grec φάγειν, « manger ». Mais en réalité il est à peu près certain que la localité devait son nom de בית פגים — forme hébraïque [2] — ou de בית פגי — forme araméenne [3] — aux figues non mûres qui y poussaient [4].

Bethphagé et Béthanie étaient tout proches et il n'est pas étonnant que nous trouvions souvent lesdites figues (*grossi* ou *dactyli* en latin) mentionnées comme fruits de Béthanie [5]. Là-dessus Graetz s'accommode une étymologie du nom, qui signifierait d'après lui « village des figues » : היני = אהיני, quelque chose comme בית תאנין en hébreu. Mais cette étymologie n'est nullement aussi certaine, car on ne s'expliquerait pas qu'un mot connu comme l'araméen היני offrît tant de variantes : ביתיאני, ביתייני, ביתוני, ביתיוני, etc. [6]. Ces leçons détruisent toutes les étymologies proposées antérieurement [7]. Dans l'élément יאני, ייני, on reconnaît sans peine une contraction du nom de יוחנן, Yohanan (Jean), avec laquelle nous a suffisamment familiarisé le nom de Jannée (ינאי, ינייי). La réduction de la gutturale a à peine besoin d'être signalée, et quant à la terminaison, il suffit de penser à des

1. Winer, *ibid.*, renvoie à Origène sur Matthieu, *Opera*, III, 743 (voir la note de Huet). Reland, *op. cit.*, p. 653, et Kohut, *l. c.*, citent d'autres textes.

2. La forme pleine פגים existe, comme on peut voir dans Kohut.

3. בי פגי serait plus correct ; comparer cependant l'hébreu גת avec l'araméen שמני dans גת שמני, « Gethsémani » (Dalman, *op. cit.*, p. 152).

4. פגים, cf. Cantique, II, 13. Graetz, p. 779, traduit « des raisins non mûrs », erreur conservée dans la 4e éd. — Graetz doute de l'étymologie du mot parce que le nom de lieu est orthographié aussi souvent פאגי que פגי. Dalman observe, sans doute pour rendre compte de cette difficulté, que le redoublement du ג n'avait souvent pas lieu. Je crois que tout va bien si l'on explique le א comme *mater lectionis*.

5. פגי בית היני. Voir les textes de la littérature rabbinique réunis et expliqués à souhait par F. Goldmann et I. Löw dans la *Revue des Etudes juives*, LXII, 231, 232.

6. *Ibid.*, 231, 233.

7. Entre autres celle de בית עניה, d'après Isaïe, x, 30 (Winer, *op. cit.*, I, 167).

formes telles que יוחנא et יוחני, qui existent également[1] et יאני ou יני ne se distingue de la forme commune ינאי qu'en ce que la première voyelle est prononcée longue. Inversement le grec Ἰωάννης montre qu'on ne prononçait pas יוֹחָנָן, mais יוֹחַנָּן, suivant la juste remarque de Dalman[2]. La localité devait donc s'appeler, d'après l'hébreu, *Beth-Yâni* ou *Bêth-Yânaï*. Mais *Yohanan*, *Yânaï*, *Yâni*, ne représentent que des formes d'un nom hébreu de personne bien connu[3], qui a des formes secondaires comme *Hanania* et *Hanan* (en grec Ἄνανος), *Hinena*[4], auxquelles on doit ajouter une forme חניה d'après les בני חניה de l'inscription tombale de Jacob[5] et le ברחניא d'une inscription araméenne[6]. Par conséquent Βηθανία n'est autre que בֵּית חַנִיָּה. Dalman, qui donne cette équivalence sans insister autrement[7], remarque qu'en Babylonie, l'affaiblissement du ח en ה et le changement du *a* en *i* ont pu donner בית הינו, à lire הִנִּי. J'ajoute, pour ma part, que le personnage du nom de חניה qui a donné son nom à l'endroit pouvait évidemment s'appeler aussi יאני ou יני, en sorte que בית יאני ou בית יני égale בית חניא, c'est-à-dire Βηθανία.

Après cette longue digression, que le lecteur voudra bien nous pardonner, revenons à notre point de départ. Le texte de la baraïta du Babli, même avec הינו (« échoppes de בית הינו »), ne signifierait rien d'autre que חניה = חנן. Mais en fait, on trouve, même dans nos textes corrompus, הינו et un manuscrit, cité par Rabbinowicz, a חנו. Comme cette dernière leçon ne représente pas un mot, il faut évidemment lire חנן. Ainsi donc, pour le nom, B est en complet accord avec Y et S, pourvu qu'on abandonne le בית de B en faveur du בני de Y et de S[8]. La conclusion est que ces textes ne

1. *Youhasin*, éd. de Londres, p. 150.
2. *Op. cit.*, 142, n. 9.
3. On est venu par ailleurs au même résultat : le village de כפר יוחנה, siège d'une section de prêtres dans l'élégie de Kalir איכה ישבה חבצלת השרון, doit, d'après certains indices, être identique à כפר חנניה, appelé aussi כ' חנין et כ' חנה, aujourd'hui Kafr Anan, en Galilée. Voir Klein, *Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas* (Leipzig, 1909), p. 85. La même localité s'écrit aussi כפר הינו, qui est identique à כ' חנן (*ibid.*).
4. חיננא, où l'on remarque un allongement analogue à celui de יאני par rapport à ינאי.
5. Chwolson, *Corpus Inscr. Hebr.*, 6.
6. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemit. Epigraphik*, I, 244.
7. *Op. cit.*, p. 109, n. 2, et p. 143, n. 9.
8. I. Löw, *l. c.*, p. 231, n. 3, croit, au contraire, que בית est exact, mais il ne le dit que parce qu'il est sous l'empire de l'idée qu'il s'agit dans ce texte de la *localité* de Béthanie.

parlent pas d'échoppes situées à Béthanie, mais d'échoppes appartenant aux fils de Hanan.

Qui sont ces fils de Hanan? Est-il vrai, comme le dit Graetz, que ce soient des inconnus? En aucune façon. Les fils de Hanan étaient une puissante famille de prêtres. J'avais pensé à cette famille avant même de m'être aperçu que Derenbourg expliquait de la même manière l'indication des « échoppes des fils de Hanan ». Mais je suis en mesure d'en donner une meilleure justification.

Les fils de Hanan figurent déjà dans Jérémie, xxxv, 4, qui décrit exactement l'emplacement de la salle (*lichka*) qu'ils occupaient dans le Temple. Il ne se peut pas que cette puissante famille ait disparu. Je crois retrouver sa trace dans le nom de famille בני חנן que portait, d'après Ezra, ii, 46 et Néhémie, vii, 49, une famille de *netinim* revenue de Babylonie. Assurément la distance est grande d'une puissante famille sacerdotale aux *netinim* voués aux plus humbles travaux du Temple; mais il se peut que les prêtres « fils de Hanan » aient été temporairement dégradés ou, ce qui serait plus vraisemblable, que les *netinim* à eux assignés aient pris leur nom [1]. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il suffit de constater qu'à la fin de l'époque du second Temple la famille pontificale de Anan (Ἄνανος = חנן) tenait une place considérable. Le Talmud se plaint de ses méfaits [2]. Un de ses membres, Anan fils d'Anan, a joué un rôle de premier plan dans les luttes contre les Romains, comme nous le savons par Josèphe. Le grand-prêtre Annas des Evangiles (Luc, iii, 2) n'est naturellement autre que Anan, beau-père de Caïphe, dans la maison duquel on fit le procès de Jésus [3].

Il n'est pas impossible que toute la localité de Béthanie ou בית חניה ait été la propriété de cette famille de prêtres ou du moins que celle-ci lui ait donné son nom [4]. Mais cette supposition

1. Cette conjecture ne peut s'appuyer d'aucune preuve, en sorte qu'il serait peut-être plus prudent, avec Derenbourg, de ne pas faire état des fils de Hanan de l'époque biblique. Mais, d'autre part, je ne vois pas d'autre moyen de reconstituer les chaînons intermédiaires.

2. Baraïta dans *Pesahim*, 57 *a* : אוי לי מבית חניך אוי לי מלחישתן (dans T. *Menahot*, xiii, 21, p. 533, le nom propre est tombé). A remarquer la forme חניך qui ressemble assez au חנון de Y (plus haut). Le sens de l'accusation de לחישה n'est pas clair. Voir la bibliographie dans Schürer, I, 576, et cf. *ibid.*, II, 275.

3. Voir mon article « Caiaphas » dans la *Jewish Encycl.*, III, 493. Sa maison aurait été située sur la colline de Mauconseil, qui faisait partie du système du Mont des Oliviers.

4. Il arrivait souvent en Palestine ce qui arrive aujourd'hui partout : on donnait à un endroit le nom de quelque individu. Tel est, par exemple, le cas de גרות כמהם dans Jérémie, xli, 17.

ne nous arrêtera pas, car ce n'est qu'en passant que nous avons touché à cette question. En revanche, il nous faut dire quelques mots sur la désignation בני חנן, « fils de Hanan ». Il n'est pas douteux qu'elle puisse parfaitement s'appliquer à toute une famille. On peut y comparer, à l'époque biblique, le nom de lieu Beéroth Bené-Ya'akan de Deutéronome, x, 6 (en abrégé, sans le premier mot, dans Nombres, xxxiii, 31) et, parmi les nombreux noms de tribus et de famille, les Bené Sadok d'Ezéchiel, xl, 46, que nous rendrions par « les Sadokites ». Nous nous rapprochons de l'époque qui nous intéresse avec le nom des Bené-Hézir, qui figure dans une inscription funéraire, de l'époque hérodienne, près de Jérusalem [1] et qui s'applique peut-être à des membres de la famille sacerdotale de ce nom, mentionnée dans I Chron., xxiv, 15. Cet exemple nous montre en même temps que le haut clergé avait ses propriétés autour de la capitale, ce qui n'a rien que de naturel [2], et que ces familles se maintenaient pendant des siècles. L'indication de la destruction des « échoppes » des fils de Hanan trois ans avant la catastrophe de Jérusalem nous ramène immédiatement aux temps historiques que nous connaissons bien et nous oblige, pour ainsi dire, à penser à la célèbre famille pontificale d'Anan.

Une famille de ce rang, qu'elle ait voulu maintenir son prestige aux yeux de ses concitoyens ou qu'elle ait été inspirée par des sentiments pieux, a dû s'employer à faire du bien aussi bien dans le Temple que dans la ville, de manière à s'immortaliser. Le chapitre iii de Néhémie raconte la noble émulation avec laquelle les familles participèrent à la construction de la muraille et le 1er verset du chapitre précise que ce furent le grand-prêtre et les autres prêtres, ses frères, qui se distinguèrent entre tous; plus loin il est question des Lévites (v. 17) et des prêtres du district du Jourdain (v. 22). De même, quand la baraïta de *Chebouot*, 15 *b*, parle de grandes pierres et de piliers encastrés dans la muraille de la ville, je me représente que ce sont des présents faits par certaines familles distinguées et d'abord par des prêtres [3]. Rien d'étonnant,

1. *Corpus Inscr. Hebr.*, n° 6 (texte déjà cité plus haut). Bibliographie dans Schürer, II, 288, n. 35.

2. Comparer la « maison de campagne » de Caïphe, dont il a été question plus haut.

3. L'orgueil des prêtres dans certaines circonstances propres à frapper le peuple apparaît, entre autres cas, dans celui du pont (כבש) coûteux par lequel la vache rousse était menée de la Montagne du Temple au Mont des Oliviers et qui était construit par le grand-prêtre à ses propres frais (*Chekalim*, iv, 2); le Yerouchalmi (cf. *Pesikta r.*, ch. xiv, p. 64 *b*) remarque que ce pont coûtait plus de 60 talents d'or et que néanmoins chaque grand-prêtre avait la « grande audace » de le faire abattre et reconstruire à chaque fois.

par conséquent, à ce que la même source prescrive aux deux chœurs qui s'avancent processionnellement, dans la cérémonie de la consécration de la muraille, de s'arrêter à ces endroits et d'entonner le cantique indiqué. C'était le moins qu'on pût faire pour flatter la vanité de ces familles si puissantes.

Une autre histoire du même genre nous montre comment on s'efforçait d'orner Jérusalem et le Temple de pierres bien taillées et polies. R. Hanina b. Dosa — rabbin dont on raconte toutes sortes d'histoires merveilleuses — s'affligeait, dit-on [1], de voir ses concitoyens apporter à Jérusalem leurs ex-votos et offrandes, alors que lui seul n'avait rien à donner. Il alla dans le désert de sa ville, y trouva une grande pierre, qu'il tailla, coupa et polit [2]; pour la porter à Jérusalem, il loua cinq hommes. Or, ces hommes étaient des anges, qui disparurent aussitôt qu'ils eurent achevé leur travail [3]. C'est dans la « salle aux pierres de taille », c'est-à-dire au Sanhedrin qui y siégeait, qu'il apprit que c'étaient « probablement » des anges. — A la lumière de ce fait, nous aurons peut-être une autre idée de celle qu'on se fait communément du prêtre Pinhas, de Aphta, que les sources rabbiniques [4] appellent un tailleur de pierres et qui fut enlevé à son travail pour devenir grand-prêtre. Il appartenait à la famille de Yakhin et fut élevé au pontificat, dans les années de la Révolution, par le parti victorieux des Zélotes [5]. La source qui le représente comme taillant des pierres veut caractériser par là sa basse extraction. Mais à mon avis, il faut plutôt y voir un signe de l'ardeur qu'il apportait aux travaux de fortification et de réfection du Temple, zèle que les zélotes en armes savaient apprécier et qu'ils récompensaient à leur manière.

Maintenant, qu'étaient-ce donc que les « échoppes » des fils de Hanan? Graetz se les représente comme de véritables boutiques et en rapproche le texte [6] sur les deux cèdres du Mont des Oliviers sous lesquels se trouvaient des boutiques (חנויות), dont chacune fournissait tant de colombes que tout Israël (ou toutes les femmes d'Israël) pouvait y acheter les colombes pour les sacrifices. Des halles ou des boutiques sur le Mont des Oliviers! s'écrie Graetz;

1. *Eccl. r.*, *in init.*, et passages parallèles.
2. Sur ces travaux, voir ma *Talmudische Archäologie*, I, 283 et note 125.
3. Rationnellement expliqué, ce trait de la légende veut dire que ces cinq hommes firent leur travail pour rien, manifestant ainsi leur vénération pour le Temple.
4. T. *Yoma*, I, 6, p. 180 ; *Sifra* sur XXI, 10.
5. Voir Graetz, III, 510 ; Derenbourg, p. 269 ; Schürer, II, 273.
6. *Lam. r.* sur II, j. *Taanith*, IV, 69 *a*.

pouvait-on vraiment inviter les chalands à faire la route pénible qui conduit sur le Mont des Oliviers à l'est? Il s'agit donc d'un emplacement au nord-est de la ville, qui, comme nous le savons, faisait également partie, d'après Graetz, du Mont des Oliviers [1]. D'autre part, Graetz applique encore aux halles des fils de Hanan la relation rabbinique d'après laquelle le Sanhedrin fut exilé (ou expulsé) de la « salle des pierres de taille » quarante ans avant la destruction du Temple et alla tenir ses séances dans les échoppes (חנויות) [2]. Cette notice a été souvent étudiée par les savants [3] et les combinaisons les plus variées y ont été rattachées. La seule chose qui nous importe ici, c'est qu'il y avait des « échoppes » sur la Montagne du Temple, — car nous ne pouvons pas nous les représenter ailleurs, bien que tous les historiens qui ont traité la question jusqu'ici soient d'un autre avis.

R. Yohanan, si bien renseigné en général, commence ainsi son énumération des dix exils du Sanhedrin [4] : « de la salle des pierres de taille à l'échoppe (חנות), de l'échoppe à Jérusalem, de Jérusalem à Yabné, etc. » C'est le dernier voyage seulement qui tombe après 70, après la destruction du Temple, ou, si l'on tient aux trois années dont il va être question tout à l'heure, trois ans auparavant. Graetz croit que le Sanhedrin est parti de lui-même pour échapper à certaines attributions qui ne pouvaient légitimement s'exercer que dans la salle aux pierres de taille, notamment au droit de prononcer la peine de mort. Mais M. Büchler a déjà fait observer que « les sources ne contiennent aucun indice sur la relation entre ce déplacement du tribunal et (la cessation de) la juridiction criminelle ». Comment aussi la plus haute autorité en Israël aurait-elle quitté volontairement son siège, ce siège auréolé de gloire et de sainteté? Aurait-elle méconnu son devoir suprême, qui était de dire le droit et de prononcer des jugements conformément à la loi religieuse? Non, cela est impossible. Le départ de la salle aux pierres de taille fut certainement déterminé par les circonstances politiques adverses, de même que les neuf autres déplacements sont évidemment en

1. Pour le détail, se référer à Graetz.

2. *Sabbat*, 15 *a* ; *Ab. z.*, 8 *b*. Le premier de ces textes a été longuement étudié par M. A. Büchler dans son livre *Die Priester und der Cultus*, Vienne, 1895, p. 188-9, où il maintient, en général, la thèse de Graetz, qui me paraît insoutenable.

3. Une des fameuses théories de Schürer (II, 264) est celle qui rejette cette notice comme sans valeur et contraire à l'histoire. Voir là-contre Büchler, *Das Synedrion*, p. 12-13.

4. *Roch ha-Chana*, 31 *b*. — Büchler, *l. c.*, examine un passage analogue du *Yalkout*, *Genèse*, § 161, où les trois premières stations manquent.

rapport, eux aussi, avec la situation politique du moment. En d'autres termes, ce sont sans doute les Romains qui ont obligé le Tribunal à quitter son siège, justement afin qu'il ne pût pas fonctionner légalement. Mais ils n'étaient pas encore assez cruels ou bien ils devaient encore être assez prudents pour dissoudre complètement ce corps vénérable ou pour le chasser ; ils le condamnèrent seulement à une apparence d'existence dans « l'échoppe » des fils de Hanan.

Car si ce nouveau siège du Sanhedrin pouvait être désigné par « l'échoppe » (au singulier), sans autre épithète, c'est qu'elle était assez connue à Jérusalem pour qu'on la désignât simplement sous ce nom [1]. De tout temps il y a sans doute eu des « échoppes » sur la Montagne du Temple. La construction qui servit de prison à Jérémie portait ce nom [2] et nous ne sommes pas loin des marchands que Jésus, d'après les Evangiles, chassa « du Temple ». Mais חנות par excellence doit avoir désigné une construction particulière et nous devons savoir gré à la tradition de nous avoir conservé la bonne piste en parlant des « échoppes » (ou de l' « échoppe ») des fils de Hanan : c'était l'échoppe des fils de Hanan ! Si leurs ancêtres avaient déjà leur « salle » sur la Montagne du Temple (Jérémie, xxxv, 4), si d'autres prêtres de haut rang avaient la leur dans les constructions du Temple, on admettra d'autant plus que la puissante famille des fils de Hanan eût son propre édifice sur la Montagne du Temple, édifice qui pouvait servir de lieu de réunion à une assemblée délibérante [3].

En résumé, quand on nous dit que le Sanhedrin a émigré de la salle des pierres de taille à l'échoppe et de l'échoppe à Jérusalem, j'entends par là que l'échoppe était située sur la Montagne du Temple et qu'on rapporte deux cas de déchéance du Sanhedrin : de l'antique et vénérable salle aux pierres de taille, il fut relégué dans « l'échoppe », qui du moins était élevée sur la Montagne du Temple ; puis, descendant encore, il fut exilé dans la ville de Jérusalem,

1. Derenbourg fait la même observation pour les *hanouïoth*, parce qu'il pense toujours aux échoppes au pluriel. Mais c'est justement le singulier *hanouth* qui est caractéristique.

2. Jérémie, xxxvii, 16. Mandelkern, dans sa Concordance, remarque que, d'après les rabbins, ח׳ est un nom propre. A prendre *cum grano salis !*

3. J'ai déjà indiqué, dans mon étude sur « les lieux de réunion des docteurs du Talmud » (*Mélanges Israel Lewy*, p. 19), que ces bazars voûtés de l'Orient se prêtent bien à des lieux de réunion. Les docteurs de Yabné ont un jour rendu visite à R. Eliézer, assis dans une boutique de boulanger, à Lydda (*Yadayim*, iv, 3 ; Tossefta, ii, 16, p. 683).

après quoi il émigra à Yabné, etc. Graetz [1], qui identifie les « échoppes des fils de Hanan » avec Béthanie, est obligé d'admettre que dès ce premier déplacement on choisit un emplacement hors de la ville [2], d'où il put, quand la Révolution le lui permit, émigrer « de nouveau » dans la ville et même, selon ses propres expressions, « de nouveau dans la salle aux pierres de taille du Temple ». Mais pourquoi le texte de la relation rabbinique ne l'indiquerait-il pas [3]? C'eût été une restauration et, outre que la situation politique ne favorisait pas un tel changement, la source n'en dit rien.

Avec Graetz nous n'aurions pas besoin de nous demander ce qu'étaient ces échoppes. Ce seraient de simples boutiques, où l'on vendait des animaux pour les sacrifices et d'autres marchandises nécessaires au culte du Temple. Derenbourg en sait même davantage : « Le gros revenu que le sacerdoce retirait de la vente des colombes l'avait engagé à en établir un débit sur la Montagne du Temple même, probablement sous le portique (Marc, XI, 15 et les parallèles). » Mais il n'y a pas dans les Evangiles un seul mot indiquant que c'étaient les prêtres qui se livraient à ce trafic. On lance bien des accusations contre les puissantes familles sacerdotales de cette époque, mais on ne pouvait pas leur reprocher le commerce des choses du culte.

Pour moi la notice a un tout autre sens. D'après ce qui a été établi plus haut touchant l'esprit de sacrifice des patriotes en général et des prêtres en particulier, on peut admettre que la noble famille des fils de Hanan s'est aussi distinguée par son dévouement patriotique. Nous connaissons l'histoire racontée par les rabbins [4], confirmée par Josèphe et Tacite, des trois « conseillers » de Jérusalem qui amassèrent dans leurs magasins [5] d'énormes quantités de vivres — blé, orge, sel, huile et bois — pour servir au ravitaillement de la population pendant le siège de la ville par les Romains; le malheur et peut-être la folie des Zélotes voulurent que ces pro-

1. Je répète que je ne discute pas toutes les observations de Graetz, mais que je m'en tiens aux points indispensables.

2. Schürer aussi pèche contre la logique quand il écrit (II, 265) : « Comme il est dit dans un passage que le Sanhédrin a émigré plus tard de la *hanouth* à Jérusalem, on doit se représenter cette hanouth en dehors de la ville proprement dite. »

3. On aurait dû dire, par exemple : לירושלים [חזרה] ומחנות ou encore mieux : ללשכת הגזית [חזרה].

4. *Guittin*, 56 *a*; *Lament. r.* sur I, 5 : *Aboth R. Nathan*, version II, ch. XIII (p. 31 Schechter). Voir Graetz, III, 527-8, et Büchler dans les *Mélanges Kaufmann*, p. 16 et 30.

5. Ces magasins portent dans les sources différents noms : אוצרות, אמברי; celui de חנות manque.

visions fussent consumées par le feu. Les préparatifs avaient sans doute été calculés pour trois ans [1], c'est-à-dire qu'on put constater qu'ils auraient suffi à sauver de la famine pendant les trois années du siège tous les habitants de Jérusalem avec les nombreux pèlerins restés dans la ville investie. Trois ans : juste comme dans le cas des fils de Hanan. Ceux-ci n'auraient-ils pas été aussi généreux que ces membres du conseil ? Sans doute étaient-ils eux-mêmes membres du conseil ; ils étaient même davantage : grands-prêtres et fils de grands-prêtres. Eux aussi, ils emmagasinèrent des vivres dans l'édifice dont ils disposaient à demeure dans l'enceinte du Temple [2] et qui était connu partout comme « l'échoppe des fils de Hanan » ou comme « l'échoppe » tout court.

Un indice de la destination de ces échoppes, faites pour recevoir des vivres, principalement du blé, du vin, de l'huile et du bétail, transparaît dans la tradition que nous avons invoquée précédemment : « ils » interprétaient [3] le verset עשר תעשר en ce sens que les dîmes devaient être données par le cultivateur [4], mais non par le citadin qui achète ou vend la marchandise. On conviendra que c'était une précaution sage dans une ville menacée par la famine. Il n'est pas question de l'intervention du Sanhedrin ou d'une autre autorité, et les fils de Hanan avaient sans doute assez d'autorité pour prendre eux-mêmes une telle décision [5] ; si les rabbins avaient été là, ils auraient pu l'empêcher. Mais plus tard, quand la catastrophe eut frappé les « échoppes », on se mit à raisonner sur l'événement et les rabbins trouvèrent, selon leur méthode, que l'interprétation des fils de Hanan était contraire à la halacha et faite pour diminuer les droits du sanctuaire sur les dîmes. Mais nous, avec notre sens historique, nous trouvons légitime le souci de cette grande famille sacerdotale d'amasser des vivres autant que faire se pouvait ; le seul terme de חנויות nous mène à cette conclusion.

Que devinrent ces provisions emmagasinées dans les échoppes ? Ce que devinrent celles des trois conseillers : elles furent perdues dans la tourmente de la guerre civile. A la vérité, on ne nous le dit

1. D'après *Aboth R. Nathan* ; *Lam. r.* a dix ans.

2. Comparer le cas du prêtre Elyachib, amassant beaucoup de denrées dans la « grande salle » dont il s'est emparé et qui précédemment contenait déjà quantité de vivres et d'objets, comme il est raconté dans Néhémie, XIII, 5.

3. Cela devient naturellement une halacha, une prescription religieuse.

4. Cette disposition positive manque dans le texte, mais elle ressort du contexte.

5. Comparer la conduite autoritaire du grand-prêtre Anan dans Josèphe, *Antiq.*, XX, IX, 1 (Schürer, I, 581).

pas positivement, mais l'expression « elles furent détruites » (חרבו) suffit à les ranger dans la catégorie des choses détruites alors à Jérusalem et à les comprendre dans la grande « destruction » (חורבן). Nous pouvons même calculer l'année et le jour de la destruction. Ce fut sans doute le jour où l'on se débarrassa du plus puissant membre de la famille, du grand-prêtre Anan b. Anan, dans cette nuit orageuse où les Iduméens, appelés par les Zélotes, pénétrèrent dans la ville et massacrèrent tous ceux qui appartenaient au parti adverse, en commençant par Anan lui-même. Celui-ci avait poussé à la lutte contre les Zélotes, retranchés dans la cour intérieure du Temple. On s'explique alors — c'est un sentiment bien humain et conforme à la psychologie des guerres civiles — que les assiégés s'en soient pris à ce qui était en leur pouvoir, aux « échoppes » de leur principal ennemi Anan, situées, comme nous l'avons montré, dans l'enceinte du Temple. Les combats qui coûtèrent la vie à Anan se déchaînèrent au mois de *adar* (février-mars) de l'an 68 [1] ; entre ce moment et la destruction de Jérusalem — 9 *ab* 70 — devaient s'écouler environ deux ans et demi, ce qui concorde en gros avec l'indication de la tradition qui place la destruction des échoppes trois ans avant la catastrophe.

La destruction des échoppes par les Zélotes n'est pas une hypothèse gratuite ; elle a laissé une trace dans un midrach [2], qui dit que les sicaires [3] détruisirent la conduite d'eau [4] qui venait des échoppes [5] et la vidèrent [6]. L'intérêt de cette notice est dans le terme « échoppes », que les anciens commentateurs ont déjà rapprochées des « échoppes » mentionnées dans *Rosch ha-Schana,*

1. C'est la date de Graetz, III, 513 ; Schürer, I, 619, n'en donne aucune.

2. *Lam. r.* sur IV, 4. Je reconstitue le texte d'après l'édition du *Midrach Rabba* de Wilna, 1884, II *b*, 28 *a*, et celle de Buber, 72 *b*. Sur ce texte v. Schlatter, *l. c.*, p. 44.

3. Le mot הסוקרים désigne certainement les sicaires (comparer le terme fréquent de סיקריקון). Je le prends dans l'éd. Buber ; l'éd. de Wilna a המציקים, qui désignerait plutôt les Romains.

4. אמת המים, petit canal.

5. חנויות. Ce mot ne figure que dans l'éd. de Wilna. Le commentaire *Mattenot Kehounna* dit que c'est la bonne leçon (גרסינן) ; il n'en résulte pas, comme dit Buber, qu'il en est l'auteur, mais qu'il la défend contre d'autres. L'éd. princeps et celle de Constantinople ont חינום, que Buber corrige (c'est cela qui est une invention !) en עיטם, nom d'une localité connue par sa source (עין עיטם). Mais cela ne va pas très bien, car on peut détruire un réservoir situé sur la Montagne du Temple et partant, par exemple, des « échoppes », mais non une canalisation sortie d'Etam et peut-être inaccessible aux sicaires.

6. ושפכוה. Le mot n'est pas si incompréhensible que le croient les commentateurs ! Il manque dans l'éd. Buber, sans doute à dessein.

31 *a-b* [1]. Le riche grand-prêtre Anan, aussi bien pour rendre service aux habitants que pour soigner sa popularité, avait fait sortir une petite canalisation d'eau de son « échoppe », c'est-à-dire de la partie des constructions du Temple qui lui appartenait, à lui ou à sa famille, afin que les guerriers qui défendaient la Montagne du Temple eussent à boire. Cette précaution n'était pas entièrement nouvelle, car d'après une relation rabbinique [2], d'ailleurs entremêlée de traits légendaires, Nakdimon ben Gorion, un de ces trois conseillers qui avaient rempli des greniers fabuleux dans les années de la Révolution, avait pensé aussi à louer à un *héguémon* (sans doute un dignitaire romain) douze citernes remplies. Si l'on ne nous dit pas que le fait s'est passé à ce moment, le nom du conseiller et des traits intrinsèques du récit nous permettent d'y reconnaître un épisode du début de la Révolution, vers l'an 66 [3].

Nous reconnaissons ainsi dans les échoppes des fils de Hanan une construction qui a joué un certain rôle dans les luttes des années 66-70. Peu nous importe que le Sanhedrin y ait séjourné ou non et si ce fut justement quarante ans avant la destruction du Temple. Nous avons déjà vu que la notice d'après laquelle la juridiction criminelle fut enlevée au Sanhedrin quarante ans avant la destruction du Temple est sans rapport aucun avec « l'exil » du Sanhedrin dans les échoppes. Nous tenons, enfin, que les échoppes, greniers à provision dans le temps de la guerre, n'ont rien de commun avec la question du siège du Sanhedrin.

Nous n'admettons donc pas, avec Derenbourg, que les échoppes des fils de Hanan aient été de celles « où, pour l'achat [4] des denrées, l'on pratiquait des ruses afin d'échapper à certaines charges ou impôts qui pesaient sur les prêtres ». Car premièrement les fils de Hanan ne recouraient à aucune ruse ; ils avaient tout aussi bien que d'autres le droit d'interpréter une prescription biblique. En second lieu, il ne s'agit pas de redevances dont on aurait exempté les prêtres, mais d'impôts que de simples laïques n'auraient pas eu à acquitter.

1. Voir le commentaire *Mattenot Kehounna* et celui de Wolf Einhorn (מהרז"ו). Ce dernier voit très bien que les échoppes contenaient du blé et de l'huile en quantité, tout ce qui ne pouvait trouver place dans les *lichkot*, d'après la michna de *Chekalim* (IV, 3 ?). Mais il croit que c'étaient des denrées prêtes à être vendues pour les sacrifices, ce qui, à mon avis, est une idée fausse.

2. C'est aussi l'opinion de M. Büchler, *l. c.*, p. 16-17.

3. Alors des relations amicales avec un *héguémon* étaient encore possibles.

4. Je ne comprends pas pourquoi Derenbourg parle de l'« achat » des dîmes.

Je puis encore moins admettre les combinaisons de Graetz. D'après lui, les mots « ils avaient interprété » signifieraient que le Sanhedrin l'a fait, donc qu'il avait son siège dans ces « halles ». Il est impossible de mettre cela dans le texte. Pour être logique, Graetz est obligé d'ajouter que le Sanhedrin a sans doute édicté d'autres lois dans cette résidence, mais qu'on s'est souvenu uniquement de celle par laquelle il interprétait libéralement la prescription relative aux dîmes. Mais puisque la période aurait été de quarante ans et à une époque d'intense activité rabbinique ! Et tant de choses auraient disparu ! De Yabné, de Oucha et d'autres lieux où le Sanhedrin n'a pas siégé plus longtemps nous avons tant de renseignements ! Par contre, la destruction de ces « halles » trois ans avant celle du Temple n'aurait pas été oubliée, de ces halles si insignifiantes et situées, par-dessus le marché, hors de la ville, à Béthanie !

Graetz s'en représente ainsi la destruction, — et c'est le seul point de sa théorie qui puisse se défendre d'après les sources. Dans l'automne (au mois de *tichri*) de l'an 66, quand le gouverneur de la Syrie, Cestius Gallus, s'empara de la partie nord de Jérusalem et la brûla (*B. J*, II, XIX, 4 ; § 530,) ces halles, que notre historien place au nord de la ville, furent également détruites [1]. Graetz s'exprime ainsi : « la banlieue nord (*die nördliche Umgegend*) de Jérusalem fut également » ravagée, comme plus tard sous Titus. La chose est bien possible, mais les sources ne le disent pas. Enfin, tout l'édifice se heurte à ceci : Béthanie même n'était pas située au nord de la ville et encore moins les « halles des fils de Hanan », identifiées par Graetz avec « Beth-Hini ».

Ces contributions à la topographie de Jérusalem ne représentent qu'une maigre cueillette des matériaux contenus dans le Talmud et le Midrach. Ces données rabbiniques ont le malheur de rester inconnues ou de n'être pas appréciées à leur valeur ou enfin, comme nous l'avons vu, d'être mal interprétées. Nous nous sommes efforcés de projeter sur elles la lumière qui convenait et nous espérons que nous l'avons fait à bon droit quant à l'utilisation des sources et avec profit quant aux résultats obtenus.

Mars 1920.

S. KRAUSS.

1. Josèphe dit au même endroit que le « marché aux bois » fut également brûlé ; Graetz ne mentionne pas ce détail relatif à un marché.

NOTES ET MÉLANGES

1. Ancienneté de la poésie synagogale.

On s'est souvent occupé de l'origine de la poésie synagogale (en dernier lieu Elbogen et Jawetz)[1]. Mais jusqu'ici on n'avait pu arriver à un résultat décisif. Un fragment de la Gueniza (ms. Bodl. e. 44, 139*b*-140*a*) nous montre que 550 ans après la destruction du Temple, c'est-à-dire en 618, la poésie synagogale avait déjà atteint un haut degré de développement. Le morceau, intitulé ז' לשבת, est alphabétique et rimé, avec le refrain : ועתה איך אשמר מנוחה. Le poète divise comme suit les périodes de l'histoire d'Israël : 40 ans de pérégrinations dans le désert, 400 ans des Juges, 410 ans du premier Temple, 70 ans de captivité à Babylone, 420 ans du second Temple, 550 ans d'exil. On y trouve des allusions à Edom et Ismaël (cf. Zunz, *Synag. Poesie,* p. 445), à Esaü, père d'Edom (*ibid.*, p. 437) et aux « fils d'Agar la servante » (*ibid.*, p. 444 suiv.). Il n'est nullement impossible que nous ayons là un poème d'Éléazar ha-Kalir, à qui nous devons des *Schibata* analogues (cf. Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 43 suiv.). Yannaï, le maître de Kalir, avait composé aussi des Schibatas de ce genre. A l'égard de la patrie de l'auteur, il est intéressant de noter que la dernière bénédiction se termine par ב' עשה, comme la Schibata de Yannaï pour le septième jour de Pâque, d'après le fragm. Br. Mus., Or. 6197 (cf. J. Davidson, *Mahzor Yannaï,* p. 42, note), composition d'origine palestinienne comme le prouvent les citations du Yerouschalmi et du Midrach (v. Elbogen, *Geschichte des Achtzehngebetes,* Breslau, 1903, p. 64)[2]. Chaque strophe com-

1. V. J. Elbogen, *Jüd. Gottesdienst*, 1913, p. 306, et Zeb Jawetz, *Ha-Païtanim harischonim*, dans לדוד צבי, 1914, 69-82.

2. V. aussi V. Aptowitzer, ראביה, p, 43, n. 1.

mence par אני et les autres vers suivent l'ordre alphabétique. Voici le texte :

I. אני אתיתי[1] להר חמד[2] כבָר,
בסיני לא נפל דבר. שבת
גזר עלי כמדובר ארבעים שנה במדבר. פז
ועתה איך אשמר מנוחה, ביד אדום וישמעאל נפשי זנוחה[3]
מתוך צרה לרוחה. אל עוזר[4] ומגן לאם הבנים שמחה[5] ב מגן.

II. אני דילגתי בואי אל ארץ.
הפלתי שלשים ואחד מלכי ארץ. שבת.
ויעדתי בעלץ ארבע מאות שנה בארץ[6] [פז]
ועתה איך כ אל מוריד גשמים לאם הבנים שמחה ב מחיה.

III. אני זווגתי[7] למרום מראשון,
חבקני אחרון וראשון, שבת.
טסתי[8] לנצור כאישון[9] ארבע מאות ועשר שנה בבית ראשון[10] פז
ועתה איך כ אל נורא וקדוש לאם [הב שמ] [ב] האל.

IV. אני יצאתי לגולה מנחלת חבל[11]
כשדים ובבל עינו רגלי בכבל[12] שבת
לוכדתי בהבל[13] שבעים שנה במלכות בבל. [פ"ז]
ועתה כ אל נותן ביד אדום אל נותן מנוחה. ב מקדש

V. אני מגולה עלי כצפור לקני[14]
נאור[15] לקץ שבעים פקדני, שבת

1. Cf. רשות, deuxième jour de Rosch-haschana.
2. Ps. LXVIII, 17, cf. *Gen. r.*, 99, I, R. Akiba; *Tanh.*, B. IV, p. 8 : הר חמדה שבו חמד הקב"ה לישב, שנ' ההר חמד אלהים לשבתו.
3. Lam., III, 17.
4. La liturgie palestinienne avait probablement אל עוזר ומגן, cf. le rite romain chez Elbogen, *l. c.*, cf. plus loin.
5. La citation de Ps. CXIII, 9, fait présumer que le morceau était destiné à un sabbat de néoménie, bien que le début ne favorise pas cette hypothèse.
6. Cf. *Lam. r.*, Buber, p. 117 : ד"א אם אעידך בכמה מקומות נועדתי בכם באוהל בגלגל בשילה בנוב בגבעון בבית עולמים שנים et *Pes.* B, p. 125 *a* : ד"א כמה ויעודין ויעדתי בכם וגו'; cf. *Seder Olam*, chap. XII-XIII.
7. *Gen. r.*, XI, fin (éd. Theodor, p. 95) : תני רשב"י אמרה שבת לפני הקב"ה לכל יש בן זוג, ולי אין בן זוג אתמה, אמר לה מקב"ה כנסת ישראל היא בן זוגיך וכיון שעמדו ישראל לפני הר סיני א"ל הקב"ה זכרו הדבר שאמרתי לשבת כנס"י הוא בן זוגיך.
8. Se trouve souvent chez Kalir et les anciens poètes, c'est-à-dire le Sabbat.
9. Deut., XXXII, 10, signifie Israël.
10. Sur ce chiffre, cf. mon édition du מחז"י, p. 15, n. 67.
11. Deut., XXXII, 9.
12. Ps., CV, 17.
13. Lire בחבלי, cf. Job, XXXVI, 8 : ילכדון בחבלי עני.
14. Lire מגולה עליתי.
15. C'est-à-dire Dieu.

ששתי לנצר כאישוני ארבע מאות ועשרים שנה בבית־שני [1] פז
ועתה איך ⊂ אל רוצה עבודה ב׳.

VI. אני עוררתי [2] במדי ופרם ויוון ומקדון,
פגרני [3] כמהפכת סדום, [4] שבת,
צמדו [5] ואחשה ואדום חמש מאות וחמשים שנה ביד עשו
[אבי אדום. פז
ועתה ⊂ אל טוב ומטיב לאם הב׳.

VII. אני קולעתי [6] צפונה ונגבה וקדמה וימה,
רוטשתי והושמטו למדבר שממה, שבת
שקויו לבט [7] לבני הגר האמה,
עד תחיש לי קץ נחמה. פז
ועתה ⊂ אל־משים שלום לאם הב׳ ב׳ עשה.

2. Meschoullam ben Moïse et les Gueonim palestiniens.

Meschoullam b. Moïse est souvent mentionné dans les ouvrages littéraires du XIIe au XVe siècle [8]. Il était connu comme correspondant de l'Académie palestinienne à Jérusalem. Dans le *Mahzor Vitry* (p. 360, § 321), on lit : בלותיר רובם היו אר׳ והשיאנו בראש השנה ויום הכיפורים ורבינו יצחק בר יהודה בשם רבו ר׳ אלעזר

1. V. *Seder Olam Zouta*, éd. Amst., 21 *a* (440), v. Neubauer, *M. J.*, Ch. II, 75.
2. *Pes.* B., p. 134 *b*; *M. Ps.*, B., p. 526 : אומה שערורה אר״ה.
3. *Pes.* B., *ibid.*; *M. Ps.*, *ibid.* : ר׳ אבא ב״כ אמר פגארו פגארו.
4. Isaïe, I, 7, 9.
5. Lire צמדוני ou צמדני.
6. Cf. Jér., X, 18.
7. לבט se rencontre souvent dans les anciennes poésies, p. ex. chez Kalir (v. Schorr, החלוץ, IX², p. 50) : לובטתי מיד כל עובר ; *Selichot* (éd. Heidenheim, p. 147) : לבטום קמים וכרו שוחה ; *ibid.* (p. 166) : לבט חבט ובמארה הגעיר ; *Sifré Dt.* d'après Yalkout Deut., § 823 = ר׳ חנינא בן עקביא אומר חביבה היא ראייתו של אברהם אבינו יותר מראייתו של משה שבאברהם לא לבטוהו ובמשה לבטוהו.
8. 1° Dans les textes qui vont être cités ci-après ; 2° dans le *Pardès* (§ 19 et 230) se trouvent des Teschoubot de M. b. M. à *R. Néhémia* (cf. *Tour Y. D.*, § 401) ; 3° Nathan b. Yehiel cite une explication en son nom (*s. v.* דל). C'est à lui qu'appartiennent les citations de l'*Arouch* faites au nom de המורה של מגנצא (cf. A. Epstein, *R. É. J.*, XXVII, 85), de même les תלמידי ר׳ משלם sont les élèves de R. M. b. M., et non de M. b. Kalonymos (Epstein, *ibid.*). Des textes comme *Schibboulé ha-léket*, n° 126, doivent être également attribués d'après *Mahzor Vitry*, n° 142, à ce Meschoullam (Epstein, *l. c.*, p. 88, n. 5). L'auteur des יחוסי תנאים ואמוראים (Ms. Bodl., v. A. Epstein, *Das talmudische Lexicon*, Breslau, 1895, p. 24) le cite *s. v.* ר׳ יוסי בר יהודה איש כפר הבבלי. Zunz voit en M. b. M. l'auteur de diverses poésies liturgiques (cf. *Rig.*, p. 162 ; *Synag. Poesie*, 192 ; *Zur Gesch.*, 71, 72, 80 ; *Ritus*, 199 ; Landshut, *Am. Haaboda*, p. 277 ; v. cependant Epstein, *l. c.*, p. 89, n. 2).

אומר אותו כל ימיו וכך היו נוהגין במגנצא, ור' משולם בר משה שאל את פי ארירות יושבי ירושלם עיר הקודש והשיבו ומביאין ראיה לדבריהם ממסכת ברכות ירושלמי בפ' הרואה.

Dans le *Pardès* (Cons. 41 *d*), le Responsum palestinien est intégralement reproduit en ces termes : ואשר שאלתם נבונינו עבור מהו לומר והשיאנו ועבור החלוק שיש בין חכמי מקומכם חס ושלום שידא בדבר זה חלוק שכן אנו נוהגין בתרי מתיבתא בארץ ישראל ונהרדעה שאומר והשיאנו בראש השנה ויום הכופורים שהלכה בהודאה [בהרואה] ששמואל אומר צריך לומר והשיאנו גם חיזוק של ר' הושעיא דאמר והיו לאותות ולמועדים וכן הלכתא ואין לשנות.

On y renvoie plus brièvement, p. 42 B : ור' משלם בר משה שאל את פי ארירות יושבי ירושלים עיר הקודש והשיבו שאומר בפרק הרואה. Le même passage se retrouve dans le סדור רש"י (cf. Buber, *Sefer ha-Ora*, introd., p. 78) : ור' משלם וכו והשיבו שאומר והשיאנו בר"ה ויה"כ. (V. aussi אגרות שד"ל, p. 236, et Brüll, *Jahrbücher*, VII, p. 87 ; *M. G. W. J.*, 1908, p. 313.)

Eliézer b. Nathan (éd. Prague, 69 *d*) reproduit ce texte, sauf qu'il lit ישיבה (את פי) au lieu de ארירות. Cédékia b. Abraham (*Schibboulé ha-léket*, § 286, p. 269) le reproduit dans les mêmes termes avec indication des sources, d'après les מנהגות מגאנצא. Preuve que toutes les citations se ramènent aux rituels de Mayence, Mardochaï b. Hillel (*R. H.*, § 722) dépend, lui aussi, de cette source. Toutefois il a la variante את פי ראש ישיבה שבירושלים, de même qu'Ascher b. Yehiel (*R. H.* fin). Jacob Landau copie dans l'*Agour* (éd. Sidlikow, 1834), p. 71 *b*, Mardochaï, Çédékia b. Abraham (au lieu de רשב"ם, lire רמשב"מ). En revanche, Landau (p. 69 *b*) a encore ce passage : והשיאנו הנהיג הר"ר יצחק הלוי מגרמיזא שלא לאמרו דלא שייך אלא בשלשה רגלים וכ"כ רב שאלתיאל, אבל רי־בר יהודה וגו' והשיבו שאומרים אותו וכן כתבר' יהודה ריש מתיבתא. Tandis que dans toutes les recensions antérieures l'usage de Worms est joint à celui de Mayence, ici c'est celui de Worms qui vient en premier. Peut-être cette citation a-t-elle pour origine les מנהגות גרמיזא ? Il paraît singulier aussi que le רב יהודה ריש מתיבתא ne soit pas cité ailleurs. Qui est ce personnage?

Meschoullam b. Moïse a, de bonne heure, éveillé l'attention des chercheurs. Rapaport (*Toledot R. Natan*, p. 41, n. 37) a, le premier, signalé les rapports de Meschoullam avec la Palestine, comme avec l'auteur de l'*Arouch*. Il note aussi que ראב"ן, p. 18 *b*, contient encore une autre décision, adressée de Palestine à Meschoullam, à savoir : מברכין על עלה הדס בליל יו"ט שחל להיות במ"ש. Ab. Epstein a très opportunément élargi le thème fourni

par Rapaport (cf. *Hahoker*, I, 217 ; *M. G. W. J.*, XXXIX, tirage à part, p. 24 ; *Das talmudische Lexicon*, יחוסי תנאים ואמוראים, et XLVII, p. 340 ; cf. aussi A. Aptowitzer, *R. É. J.*, 1908, p. 92 ; A.-Z. Epstein J. N., 1909, p. 198 ; Aptowitzer, *M. G. W. J.*, LV, pp. 374 et 638). Il a particulièrement signalé une nouvelle source qui peut avancer quelque peu nos connaissances sur le sujet. Epstein a, en effet, indiqué le ms. héb. Bodl., c. 23, f. 14, qui nous a conservé la réponse originale de l'Académie palestinienne. Malheureusement, je n'ai pu, durant un séjour de plusieurs semaines à Oxford, me procurer de cette lettre qu'une copie laissant beaucoup à désirer. La lettre est en si mauvais état qu'il est sans doute difficile d'en tirer davantage ; si cependant un copiste plus adroit réussissait mieux, je lui donne bien volontiers la préférence. La lettre a soixante-trois lignes. Les adresse et signatures sont faciles à lire.

L'importance de la lettre vient de ce qu'elle aborde plusieurs questions. Premièrement, celle de savoir si l'on dit והשיאנו au Nouvel An et à Kippour. La réponse se laisse facilement reconstituer d'après la citation du Pardès. Deuxièmement, comment s'y prendre pour la disparition du *hameç* et la consommation des *mazzot* quand la veille de Pâque tombe un samedi. Le troisième point semble celui que mentionne Eliézer ben Nathan. La quatrième réponse a trait à la libération d'un esclave. Le cinquième et dernier point vise l'usage des fruits cueillis par des non-juifs un jour de fête.

Une analyse de ces cinq points est nécessaire pour divers motifs. La première question a pour origine la divergence d'opinions des docteurs sur le sujet. C'est R. Isaac b. Juda, de Mayence, et R. Isaac Halévy, de Worms, qui ont la parole dans nos sources. Mais la question est bien plus ancienne. Dans les *Halachot Guedolot*, éd. Hildesheimer, p. 144, nous lisons : יחיד מיחייב למימר בצלותיה בראש השנה אלהינו ואלהי אבותינו מלוך על כל העולם כולו בכבודך וגו׳ והשיאנו ה׳ אל׳ וגו׳ עד מקדש ישראל ויום הזכרון. Dans le *Seder R. Amram Gaon*, éd. Varsovie, p. 45 *a*, on trouve la phrase au nom de R. Yehoudaï Gaon : דהכי אמר מר רב יהודאי נהורא דעלמא יחיד צריך לאמר בתפלתו אוא״א מלוך על כל העולם וגו׳ והשיאנו ה׳ וגו׳. Même indication dans le *Tour*, § 582. Il est singulier que les docteurs rhénans ne se réfèrent ni aux *Halachot Guedolot*, ni au *Seder R. Amram*, pour corroborer l'usage de Mayence. Ces deux ouvrages permettaient de clore toute discussion. Mais on peut être désormais certain que les mots וכן כתב ר׳ יהודה ריש

מחיבתא dans Landau, p. 69 *b*, se rapportent à cette citation de Yehoudaï Gaon. Si ce n'est pas là une glose tardive de l'auteur de l'*Agour*, hypothèse qu'exclut à peu près le caractère de Landau, capable de beaucoup copier, mais non d'attribuer quoi que ce soit, alors l'opinion de Yehoudaï était bien connue des docteurs de Mayence. C'est à quoi vraisemblablement aussi il est fait allusion dans la question de Meschoullam.

La décision du Gaon repose sur le passage j. *Berachot*, IX, 2, Kr., p. 13 *d* (cf. Ratner, *Ahabat Zion*, p. 203, *M. G. J. W.*, 1908, LVI, p. 313 suiv.) où on lit : שמואל אמר צריך לאמר והשיאנו, רב אמר צריך להזכיר בה זמן תני ר' הושעיא והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים. On voit dans sa réponse qu'il n'emploie ni l'expression כדגרסינן ni כדאיתא, mais שהלכה של הרואה.

La deuxième question concerne les usages de la veille de Pâque, quand cette veille tombe un samedi. Comment ce jour-là se défaire du *hameç*, conformément à la règle : אין ביעור חמץ אלא בשריפה? (*Temoura*, 33 *b*, 34 *a*, cf. *Geonica*, II, 227); en outre, que peut-on manger ce samedi? Pareille question était, elle aussi, depuis longtemps résolue. Dans les *Scheèltot*, § 10, nous lisons : והיכא דאתרמי ארבסר בשבתא מבערינן כל מידי מקמא שבתא ומשיירינן מזון שתי סעודות דקיי"ל הילכתא כר' אלעזר איש ברתותא שאמר משום ר' יהושע דמשייר מזון שתי סעודות כדי לאכל עד ארבע שעות דתניא (*Pes.* 13 *a*) י"ד שחל להיות בשבת (cf. *Hal. Gued.*, éd. Hildesheimer, p. 133-134). La réponse fait allusion aussi à *Pes.* 49 *a*. La question est souvent soulevée dans les Réponses des Gueonim, ainsi que dans *Schaarè Teschouba*, § 93, Ginzberg, *Geonica*, II, 227, où nous voyons que R. Natronaï, Matatia, Haï et d'autres Gueonim anonymes traitaient ce problème. Il semble que le Gaon palestinien décidait comme Natronaï. Mais on ne voit pas clairement son opinion au sujet de la consommation des Mazzot le sabbat. Il est à supposer qu'il n'a pas dû l'autoriser, puisque les Mazzot n'étaient cuites qu'après l'issue du sabbat.

La troisième question paraît être celle qu'indique Eliézer b. Natan et doit peut-être se lire comme suit : ושש [אם מברכין על ההדס בליל יו"ט שחל להיות ב] מוצאי [שבת] בדבר זה מותר הוא[1].

1. Il est fait allusion à cette réponse dans le Mardochaï, § 694, cf. Agour, p. 51 *b* : וקוטמו להריח בו אחד קשין ואחד רכין מכאן תשובה לדברי האומר דאין מברכין על הבשמים ביו"ט שחל להיות במו"ש משום שמא יקטום מן המחובר דהא שריא להריח ולא גזרינן וכן נהגו במגנצא ובקולונייא וכן פי' ר' גרשון ור' משולם ומברך על ההדס במו"ש שחל להיות ביי"ט ורש"י אומר אין מברכין על ההדס ופי' ר"י הטעם דתענוג יו"ט ושמחתו משיב נפש שאבדה.

La quatrième question traite du cas d'un esclave à qui son maître juif a accordé la liberté, sans le consentement de sa femme.

Quant au cinquième point, il s'agit de fruits qu'un non-juif apporte à un juif un premier jour de fête. La question donne occasion au Gaon de donner au passage entier de *Bèça* un commentaire qui intéresse, d'autre part, comme le montrent les notes, l'histoire de l'étude du Talmud au XIe siècle. Remarquons aussi le style de l'école palestinienne. On notera particulièrement la mention du Minhag (l. 3, 29, 15) et le lien entre Minhag et Halacha (l. 4). La question posée est rappelée par les mots ואת שאמרת (l. 7), ou ושאמרת (l. 15), ou וזה שאמרת (l. 21). A la fin, on trouve וכן הלכתא (l. 5, 13, 34). A la ligne 36 est mentionné R. Yehoudaï Gaon. La lettre est signée par Eliahou, qui porte le titre de ראש ישיבת גאון יעקב (vers 1062-1085; v. Poznanski, *Babyl. Geonim,* p. 93) et par Ebyathar ha-Cohen « le quatrième » (v. sur lui *J. Q. R.*, *N. S.*, VIII, p. 28; cf., en outre, ms. Oxf. 2872.2., ms. Adler 3434.8). Il est difficile de déterminer s'il faut lire אל ou של. Dans le premier cas, il s'agit d'Ebyathar b. Eliya, qui fut Gaon de 1085 à 1109[1].

1 . . . . . בשמך . . . . .

2 . . . . . אדונינו(?) מר׳ משולם בן רב משה נב״ל עבור מהו
לומר השיאנו את ברכת [מועדיך ועבור החלוק שיש][3]

3 [בין] חכמי מקומכם חס ושלום שהוא בדבר זה חילוק שכן אנו
נוהגין בתרי מתיבת[ות] דארעא [דישראל] [ונהרדעא]

4 [שאומר] בראש השנה ויום הכיפורים. ועוד שהלכה של הרואה׳
ששמואל [הנהיג] לומר [והשיאנו וגם חיזוק של ר׳ הושעיא
דאמר והיו

5 לאותות] לימים ושנים וכן הלכתא ואין [לשנות] [וש שאלתם
ערב פסח שחלה להיות בשבת

1. Les noms d'Ebyathar ha-Cohen se rencontrent fréquemment dans diverses légendes, ainsi dans la légende de Sylvestre au IVe siècle (v. I. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, I, p. 67), dans la vie de saint Nino (v. *Studia biblica*, Oxford, V, 23, n. 75; Güdemann, *Erziehungswesen Italien*, p. 40). Dans le Midrasch, on trouve aussi un agadiste du nom d'Ebyathar, *M. Deut.*, 2, 20, *M. Zouta*, éd. Buber, p. 109. Pour ce nom, cf. Zunz, *Literaturgesch. der syn. Poesie*, p. 704; Nachtrag, p. 38; Kaufmann, *Ges. Schriften*, II, 191, n. 1. On le trouve encore dans une légende du *Séfer Hassidim* (Berlin, 1891), p. 168-169, où il est question d'un Ebyathar Kohen Cedek, contemporain de Haï Gaon.

2. = נשמתו בגן עדן, l'expression semble indiquer que, dans l'intervalle, Meschoullam était mort, ce qu'il est difficile d'admettre.

3. Les mots ajoutés entre crochets sont empruntés au *Pardès* et au *Maasé ha-Gueonim*, éd. Epstein-Freimann, pp. 14, 30, 65.

4. j. *Berachot*, 13 *d*.

6 וצריכין] לבער את החמץ בשבת [מה אנו אוכלין והבאתם ראיה מתמורה[1] את שדרכי

7 לישרף כגון אוכלין ומשקין דברי ר' יהודה וחכמים ור' שמעון

8 אומר לא זה] הדרך שברור ודאי שאין ביעור חמץ אלא שרי פה ומותר [היתר

9 גמור לאכוכל חמץ בשבת שחלה להיות ע"פ עד זמן בי] עור ומנהאגא דמתיבא מעולם ברור הוא כשמש שאוכלין [בו חמץ

10 בשבת אלא ניזהרין שלא להצניע מעריבי שבתות יותר משיעור] אכילה במצוק ומתניתין רוחת היא וברורה ארבעה [עשר שחל להיות

11 בשבת מבערין את הכל מלפני השבת דברי ר' מאיר, וחכ"א בזמנו ור'אלעזר בר צדוק אומר תרומה מלפני השבת וחולין בזמנן] ותניא [ר'אלעזר בר צדוק אומר פעם

12 אחת שבת אבא ביבנה וחל ארבעה עשר להיות בשבת [ובא זונין ממונה של רבן גמליאל ואמר הגיע עת לבער את החמץ

13 והלכנו אחר אבא ובערנו את החמץ[2]. וכן הלכתא. ושש [אם מברכין על ההדם בליל יום טוב

14 שחל להיות במוצאי [שבת] בדבר־זה מותר והוא אמ

15 . . . . . מותר היא וכן נוהגין לפנינו במתיבא[3]. ושאמרת למה מיברכינ[ך] . . . . .

16 . . . . . ואם . . . . . ולמי . . . . .

17 . . . . . ת שמא יתירה היא ». וששאלתם עבור ראו[בן ששיחרר] עבדו בלא דעת אשתי אותו שיחרור ממש או לא. גם הבאת בשביל ששנינו] (כתובות פ' ע"ב)

18 כל נכסיך אחראין [לכתוב ת' הרי מצינו דאמ' עולא אמר ר' אלעזר הלכה גובין מן] העבדים ור' נחמן אמר שאין גובין ואמ' [רבא]

19 תנא עשה [עבדו] אפותיקי ומכרו אין בעל חוב גובה ממנו [שורו אפותיקי אין

20 בעל חוב] גובה ממנו מאי טעמא האי אית ליה קלא והאי לית ליה קלא וכו'ל[4] הלכתא. אמ' ליה

21 [ר' נחמן אנא הילכתא ידענא פרוסבול חל על הקרקעות] ואינו חל על העבדין. וזה שאמרת ראובן ששיחרר את עבדו אותו ש[חרור קיים

22 אולא ה]וא אם הניח לו מקום לגבות ממנו. וזה שאמרת לענין הקדש חמץ ושחרור[5] [מפקיעין מידי

1. *Temoura*, 33 *b*, 34 *a*.
2. *Pesahim*, 49 *a*.
3. V. ראב"ן.
4. *Baba Kamma*, 11 *b*, 33 *b*, *B. B.* 44 *b*.
5. *B. K.*, 89 *b*. *Ket.*, 59 *b*. *Gittin*, 40 *b*.

23 שעבור הנהלך עיקר הלכה אשה שהקד]ישה מנכסי מלוג תחת
בעלה ומתה [יכול הבעל להוציא מיד הקדש
24 או דילמא לא כן צריך לידע חלה קדושה על] בסיסיה בהקדישה
אותם שלא מדעת בעלה [ועתה
25 ידוע הדבר שמחיה אינו] קדוש דהא אית לה למיכל פירי בח [ייה
ודבר ברור הוא זה דאמרי' נשואה אמ' אביי (כתובות פ"ג ע"א)
ידו כידה
26 דבא אמר ידו עדיפא וכיון דמתה] לאלתר הקדישה אין קידושין גם
אם מתה בחיי לא קידושין אם [מת
27 הוא בחייה] קדשי. ועוד [באשה שנדרה] להקדש מעשה ידיה ומקשינן
עלה היכי קת[ני דבר שלא בא לעולם
28 ומוקים לה ר' חונא בריה דרב יהושע באומרת יקדשו ידי לעושיה
וכו'[1] הלכתא. ואמרינן קונמות קדושת [הגוף נינהו
29 וכדרבא ד אמר רבא הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי] שעבוד
מקשינן [ונקדשי] לאלתר ומפרקינן [אלומיי רבנן לשעבודה
30 (דבעל) דרבנן גמרינן מיניה דאפילו קונמות דקדושת הגוף נינהו]
אפעלפי שאין מפקיעין מידי שעבודא [החמירו רבנן
31 בשעבודא] הקדישה מיהת מיהו עד שיגרשנה שאם גרשה אינו אלא
[שעבודא דרבנן
32 ועד כאן לא קאמרד רבנן אלא בקונמות שהן קדושת הגוף אבל
קדושת דמים קלים] מזאת הרבה וקא רבא . . . . .
33 שוויה רבנן לבעל הלוקח להקדישה לעניים שרבה לקוחה מהו
הקדשה] אף זה לא קדשה ושעבוד דבעל ואם שחרר או שהקדיש
שיחרורו [שחרר והקדישו הקדש
34 אי שביק ליה מקום לגבות] הימנו שוויה אותה לקוח בידה וכן
הלכתא. ושש[אלתם עבור דגים
35 הניצדים] ביום טוב הראשון [ופיר]ות הנתלשין רואין אנו שאסור
הוא הדבר ושהבאת מן [ההוא] בר [טביא
36 דבכל מערבין ומשתפין (ל"ט ע"ב) וגם של מר] רב יהודאי גאון
ז'כ אדונינו לברכה מפני שמצינו[2] מצודת חיה ועופות[3] והגין
שעשאן [מערב
37 [יום טוב לא יטול] מהן ב[יום טוב אלא][4] אם ידוע שניצודו מבעוד
יום[5] ומעשה בגוי[6] אחד שהביא דגין לר"ג וא[מר מותרין הן אלא

1. V. *Nedarim*, 86 *b*, *Kidd.*, 63 *a*.
2. M. *Beza*, 24 *a*.
3. V. *Halachot pesoukot*, éd. Schlossberg, p. 6.
4. Complété d'après la Mischna.
5. M. lit מערב יו"ט.
6. M. בנכרי.

38 שאין רצוני לקבל] הימנו וא׳מ התל[מוד] מעשה לסתור חסורי
מחסרא והאכי קא תאני [ספק הבא מן
39 הגוי ספק] [1] מוכן ר׳ג [מתיר] [2] ור׳ יהושע אוסר אמר רב יהודה
אמר רב [3]
40 [הלכה כר׳ יהושע] ביום טוב אבל לא מן [הרשתות ולא מן המכמורות
ר׳ שמעון אומר
41 בא ומצאן שהן מקולקלין] בידוע שמערב יום טוב וכול. עוד אמ׳
ר׳ יוסף אמ׳ רב יהודה אמ׳ שמואל הלכה
42 מותרין לקבל הוא שהרי רב אמר לעולם אל ימנע אדם עצמו מבית
המדרש ואפילו שעה[אחת דאנא
43 ולוי הוינן] קמיה דר׳ כי אמרת להא ש[מעתא] באורתא אמר מותרין
לאכילה [בצפרא] אמ׳ מותרין לקבל [אנא דהוינא גביה הדרי ביה לוי]
44 דלא הוי גביה לא שמע] [4] ולא הדר ביה [ועוד מדברי רבינו נלמוד]
חיה שקנתה בפרדס [5] [אין צריכה זימון כן
45 פירושו כיון דאמר רבה בר רב הונה אמ׳ רב [הסוכר אמת המים
מערב יום טוב] וכול. והוצרך לזו אפ־עלפ. שלא הכנים [מאתמול
ואמר רב חסדא
46 מדברי] רבינו והוא רב אנו למדין ממה [שעשתה כן לעצמה] בפרדס
אין צריכה זימון מזה הלשון האחרון תלמוד דלא
47 רבינא נלמוד אלא רבה בר רב הונא הוא דאמ׳ שמעתא דרב והוא
למד ממנה עוד זאת [אמ׳ רב נחמן
48 נפל חברין ברברבתא חבירו] של ר׳ נחמן רב חסדא ואפ־עלפי שכתלמיד
היה אלא נחשב כחבר ללשון הראשון [דאמר ר׳ חסדא
49 מדברי רבינו נלמוד] כאן אמרינן שאמ׳ ר׳נחמן נפל רב חסדא חבירנו
בעומק הלכות [6] [גדולות ומצא ר׳ נחמן
50 מסייע לדברו ומקלם אותו. וללשון השני] ואמרינן אמר רבא בר רב
הונא מדברי רבינו נלמוד כן אמרין אמ׳ רב נחמן [נפל בר] חברין
ברברבתא
51 והוא רבה בנו של ר׳ הונא [שהיו] ר׳ נחמן ור׳ הונא חבירין ובכמה
מקומות אמ׳ רב נחמן האכי אמ׳ רב הונא [7] [חבריו] ונמצא
מקלם ואנו
52 [מקשין לשניהם היאך נלמד] מדברי רבינו והלא אמת המים הסכורה
כבר עשה סותם מעשה בסכר שעשה על אמת המים ונמצא [מה שאינו

1. L'endroit manquant doit être complété d'après le texte des *Halachot pesoukot*.
2. Ajouter מתיר.
3. Le texte a אמר שמואל.
4. *Bèça*, 24 *b*.
5. *Ibid.*, 25 *a*.
6. *Ibid.*, 25 *a*. R. Hananel explique כלומר בקושיות pour ברברבתא.
7. M. G. lit רב נחמן.

53 כן בחייה שקינתה בפרדס שלא עשה ב[על הפרדס מעשה מאתמול
בדבר זה והוסכמה זו העדות [מפי שמעיה ואבטליון תיובתא]
ותלינן את הדבר[ים מבלי תשובה]

54 וחזרנו ושאלנו [ואי בעי זימון] והתנא אמ' ר' שמעון בן אלעזר מו[דים]
בית שמאי ובית הלל[ומפורש בה חיה שקיננה בפרדס]

55 אין צריכה זימון ומפרק רב נחמן אליבא דרבא בר רב הונא לא
קשיא הא בה[הא באמה וכי נמצאו שתי משניות]

56 מכחישות זו את זו ופירקן רב נחמן היכא אומר החיה [הצרכה זימון
באם] הוא אומר [בדגים מהו בדגים העומדין

57 במקומן ואין יכולים לרוץ [ואין מחוסרין צדה] והזרנו ומקשי' לרב
נחמן איך תאמ' כי הזימון מועיל באם והלא צריכה צדה מעולה
ובטל.

58 פירוקו של רב נחמן ופירק רב נחמן בן יצחק אידי ואידי [שתי
משניות בעוברי]הם ולא באם אלא האומ'

59 [אין צריכה זימון כל ש]שמוכה לעיר שדעת בעלין עליה וזה כחו ככח
זימון שיש בה והאמ' [אין צריכה זימון שאין

60 סמוך לעיר ועלתה השמועה על זאת וכן הלכתא

61 ונירכה מיהל עדניו וחפץ יי בידך יצלח ולכל חכמי התורה נצח סלה
אליהו הכהן ראש ישיבת גאון יעקב
אביתר הכהן הרביעי ביר אל . . . . .
. . . שאלתא סוף ליל . . . . .

3. Nouveaux renseignements sur Tobiya ben Eliézer.

La Gueniza a déjà une première fois livré ses secrets et élargi nos connaissances quant au lieu et à l'époque où a vécu Tobiya ben Eliézer[1]. Cette fois-ci, il est question, non pas d'un mouvement messianique ignoré chez les Juifs, mais bien d'une simple lettre ou plutôt d'un projet de lettre qui devait servir de recommandation à un voyageur. Que nous révèle cette lettre? En quoi mérite-t-elle d'être tirée de la poussière des manuscrits ou des bibliothèques? D'abord nous apprenons à mieux connaître la personne de l'auteur de la lettre. L'acrostiche ne laisse subsister aucun doute : il s'agit bien de Tobiya ben Eliézer. Une lettre de la plume d'un homme tel que lui vaut, en tout cas, d'être conservée. Pareil honneur échoit souvent à de moins dignes, dont le seul mérite est d'avoir vécu il y a des siècles. En second lieu, nous avons une nouvelle preuve, dont il n'était, d'ailleurs, guère

1. Cf. *J. Q. R.*, IX, 27-29, D. Kaufmann, *Gesammelte Schriften*, II, 190-202.

besoin, que Tobiya vivait à Salonique, où il occupa les fonctions de rabbin. Ensuite la lettre nous permet de jeter un coup d'œil sur l'activité rabbinique au XIe siècle, sur quoi nous ne sommes pas aussi renseignés qu'on pourrait le croire. Le rabbin à Salonique était au centre de la vie juive. Un Juif מקהל רוסיא rencontre dans ladite ville un parent revenant d'un pèlerinage à Jérusalem dans sa patrie. Le Juif russe est pris, lui aussi, du désir de mettre à profit son séjour à Salonique pour aller aux Lieux-Saints : cela confirme ce que nous apprend l'écrivain persan de 1048 : de Russie venaient des Juifs pour satisfaire leur désir de se rendre en Terre-Sainte. En outre, il est intéressant d'apprendre que le Juif russe n'entendait ni l'hébreu, ni le grec, ni l'arabe, mais uniquement le parler de sa terre natale שפת כנען. Voilà un argument en faveur de l'opinion exprimée il y a quelque cinquante-trois ans par feu A. Harkavy à propos des Juifs et des langues slaves [1] et qui a, d'ailleurs, rencontré l'adhésion des savants. Enfin, nous signalerons la collection de textes touchant le mérite de la bienfaisance, où il est fait état aussi des אותיות de R. Akiba (à ajouter dans Wertheimer מדרש אותיות דר"ע, Jérusalem, 1914, p. ה). Dans la glose de la page 72 se trouve encore une intéressante notice qui indique que les moyens d'existence des Juifs de Salonique étaient limités et qu'ils étaient obligés de compter sur des secours étrangers.

Ms. Oxf. 2862. 71 b.

אשרי שומרי משפט וג' [2]
אשרי משכיל אל דל וג' [3]
אשרי איש ירא את יי במצותיו חפץ מאד [4].
קרואי צאן קדשים דיגמת? אילי תרשישים עוז עוזם מא[לה־]ם.
טוב טעם ודעת [5]
הובדי צונם וטרשים סקל סלק ריטושים ישנים גם חדשים [6]
ולכל זאת מודעת [7]

1. Dans היהודים ושפת הסלאוים, Vilna, 1867.
2. Ps., CVI, 3.
3. Ps., XLI, 1.
4. Ps., CXII, 1.
5. Ps., CXIX, 66.
6. Cant., VII, 14.
7. Is., XII, 5.

להק[ת] בינת לחשים[1]. להוציא ממסגר כבושים[2], אחד באחד נגשם[3].
בארץ דרכיו לדעת[4]
שילום ששה ושלשים[5]. צירוף מלכות... אמונת עתך ונשים.
ישועת חכמת ודעת[6].
הגוני הוגני שלושים. הוסף עלי אשישים, פזר־נתן לראשים[7].
הלא היא הדעת[8].
קילוח[9] צידקם מפישים. לבא בזה מחישים, הליכות עולם דורשים[10].
ברבים חכמה לדעת[11].
יושר עקשי ישישים. רצו כגון פרשים[12]. רעננים כמו ברושים[13].
אליהם נקל דעת[14].
שינום שידול שימושים, אבוקים כלי משים[15], מסגר עם חורשים[16]
עזרם מפיו דעת[17].

כב׳ גד׳ קד׳ קהילות־עם קו־ש תפוצות שארית ישורון משכילי נאמנה בעלי שכל ובינה ספר מי מנה[18], נטעי כנת שושנה[19], צמחי הר המור גבעת הלבנה[20], משוש כל קריה[21] צהל כל מדינהו העם בחר לו שוכן מעונה, היותם חבל נחלתו[22], לא המיר ולא שינה[23], חוקי שעשועיו נתנם במתנה[24], עבור ישמרו חוקיו ביושר ונכונה[25], בלי תפוג ריחם וצורת סממנה[26], כימי העץ ימיהם לעדנה[27], ואכן הנה נא פזורים בכל

1. *Ibid.*, III, 3.
2. *Ibid.*, XLII, 4.
3. Job, XLI, 8.
4. Ps., LXVII, 3.
5. Voir mon *The Doctrine of merits*, Londres, 1920, p. 133-70.
6. Is., XXXIII, 6.
7. Ps., CXII, 9.
8. Jér., XXII, 16.
9. Peut-être קילום ?
10. Hab., III, 6.
11. Eccl., I, 16.
12. Joel, II, 4.
13. Hos., XIV, 9.
14. Prov., XIV, 6.
15. Jér., XL, 10.
16. *Ibid.*, XXIV, 1 ; XXIX, 2.
17. Prov., II, 6.
18. Nombr., XXIII, 10.
19. Prov., LXXX, 16.
20. Cant., IV, 6.
21. Is., XXXII, 13.
22. Deut., XXXII, 9.
23. Mal., III, 6.
24. Prov., VIII, 30.
25. Ps., CV, 45.
26. Hab., I, 3.
27. Is., LXV, 22.

פינה, אין דורש ואין מבקש[1] להפגיע צקונה[2], עד ישקיף ויירא. ויאמר לחננה, ויעשה למען שמו ויחוש משעינה, כי פיהו דבר והיו תהינה, ונחמת נביאיו בקרוב תבואינה. לעלץ לב עלוב בקרית ציונה, אשר הוקם על[3] באהב שם חנה, עוד יצמח צמח על כנו לכוננה[4], ויבנה בית קדשו וידיו תבצענה[5], ויקבצו שבויים היותם לראש פִּנָּה, ואז פארור יקבצו פני פאתי עדינה[6], כי הושיעה לו ימינו הנכונה, גם כי יעורר עזרה הישנה, והמשכילים יזהירו כזוהר חמה ולבנה, ומצדיקי הרבים ככוכבים להקרינהו כעיניין דכת' והמשכילים יז' כז' הרק' ומצ' הר' כר' לע' ועד[7]. אגב שיאות משאות שלומינו הוצרכנו הודיעכם עסק מ' פל. ב'. פל. שהוא מקהל רוסיאה ונתארח אצלנו בקהל סלוניקי צעירי הצאן ומצא את קרובו ר' פל. בא מירושלם עיר הקודש אלים יכוננה עד עולם סלה וביד קרובו היה איגרת מאת אד' כב ג'ק'מ' פל. וסיפר לו כל הדרת ארץ ישראל ונדבה רוח אותו ללכת גם הוא להשתחוות אל מקום הקודש וביקש ממנו שתי שורות הללו להיות לו לפה ולמליץ יושר פני כבוד הדרתכם להתיר לו פיסת יד[8] ולהדריכו בדרך הטוב אל נכון מעיר לעיר ומאי אל אי עם אנשים נאמנים כי אינו יודע לא לשון הקודש לא לשון יווני גם לא ערבי כי אם שפת כנען אשר מדב[רים] אנשי ארץ מולדתו וכבר רבותי' כל בית ישראל אחינו... אנשי גאולתינו כח הצדקה וגודל החסד ומתן שכרם אשו בצידם גלוי לפניכם שהרי דבר זה כתוב בתורה ושנויה בנביאים משולש בכתובים מרובע במשנתינו וגם חמוש בתלמוד וגם באותות גמל דל רמז[9]. כתוב

72 b.

בתו' דכת' נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתן לו[10] וגו' פתוח תפתח[11] ושנוי בנביאים דכת' הלא פרוש לרעב לחמך ועניים מ[רודים] ת' בית[12] וג' ונחך יי תמיד וג'[13] משולש בכתו' פזר נתן לאביונים צדק' עומדת

1. Ez., XXXIV, 6.
2. Jos., XVII, 10.
3. II Sam., XXXIII, 1.
4. Is., XXXIII, 45.
5. Zach., IV, 9.
6. Joel, II, 6; Nah., II, 11.
7. Dan., XII, 3.
8. Ps., LXXII, 16.
9. Éd. Wertheimer, p. ר"ץ.
10. Deut., XV, 10.
11. *Ibid.*, XV, 8.
12. Is., LVIII, 7.
13. *Ibid.*, V, 11.

לעד ק׳ ת׳ בכב׳ [1] ובמתניתין תנן [2] אילו דברים שאין להם שיעור הפאה והביכורים והריאיון וגמ׳ חס׳ ות׳ תו׳ אילו דברים שאדם אוכל מפירות׳ בעו׳ הזה והק׳ קיימת לו לעולם הבא כיבוד אב ואם וגמ׳ חס׳ וכול. ותוב גרסינן בגמ׳ [3] אמ׳ רבי. יוחנן גדולה לגימא שמרחקת את הקרובים ומקרבת את הרחוקים ומעלמת עינים מן הרשעים ומשרה שכינה על נביאי הבעל ושיגגתה עולה זדון. מרחקת את הקרבים מעמון ומואב. מקרבת את הרחוקים מיתרו דאמ׳ ר׳ חנן [4] בשכר קראן לו ויאכל לחם [5] זכו מבני בניו וישבו בלשכת הגזית שנ׳ משפחות סופרים יושבי יעבץ תרעתים שמעתים סוכתים המה הקנים הבאים מחמת אבי בית רכב [6]. וכת׳ התם ובני קני חתן משה. [ו]גומר [7]. מעלמת עינים מן הרשעים נמיכה דתניא ר׳ יונתן [8] או׳ ממגרב לשילה שלשת מילין היה והיה עשן של מערכה ועשן פסלו של מיכה מיתערבין זה בזה בקשו מלאכי השרת לדחקו [9] אמ׳ להן הקבה הניחו לו פיתו מצויה לעוברי דרכים. ומשרה השכינה על נביאי הבעל מחבירו של עידו [10] דכת׳ גם אני נביא כמוך ומלאך יי [11] דיבר אלי בדבר [12] לאמר השובהו אתך אל ביתך ויאכל לחם וישת מים כיחש לו [13] וכת׳ ויהי הם יוש׳ על השו׳ ויהי דבר יי אל הנביא. [אשר] השיבו וגו׳ [14]. שגגתה עולה זדון מיהודה [15] דאמ׳ רב יהודה אמ׳ רב אילמלי הילוהו יהונתן לדויד שתי ככרות לחם לא

74 a.

[נהרגה] נוב עיר הכהנים לא נטרד דואג האדומי ולא נהרג שאול ושלשת בניו ולא עבדו ישר׳ וכול [16]. ואין אנו כמזהירין אלא כמדכירין לפי שאין מזורזון אל להזורז [17]. ומי שאינו מקפח שכר כל ביריה לא יקפיח

1. Ps., CXII, 9.
2. M. *Pèa*, I, 1.
3. *Sanh.*, 103 *b* suiv.
4. Texte : ר׳ יוחנן.
5. Ex., II, 20.
6. I Chr., II, 55.
7. Juges, I, 16.
8. *Sanh.*, 103 *b*. Lire : תניא ר׳ נתן מגרב לשילה.
9. Texte : לדוחפו.
10. I Rois, XIII, 18.
11. Manque dans le texte massorétique.
12. Texte massor. : בדבר יהוה.
13. Tout ce passage manque dans le Talmud.
14. I Rois, XIII, 20.
15. Lire : מדר׳ יהודה.
16. Manque dans le texte.
17. V. *Sifré* sur Nombr., § 1 ; p. 1 *a* : ואין מזרזים אלא למזורזים ; *Maccot*, 29 *a* : אין מזרזים אלא למזרז. Sur la phrase : ואין אנו כמזהיריין אלא כמדכיריין, cf. *R. É. J.*, LXX, p. 102 : ואין אני בהן כמזהיר אלא כמזכיר dans la lettre de Joseph ibn Abitour ; v. aussi מאמר משרא קטיריין, p. 3 *b* et p. 17 *b* : ואף גם זאת להם אינני כמזהיר אלא כמזכיר ואינני כמזהיר רק כמזכיר.

משכורתכם ויאמר לקבצכם מארצות אויביכם[1] ויגן עליכם ויושיעכם מכל צוררכם[2] וישכלל עירו בחייכם ויבנה מקדשו בימיכם ויצמח משיחו לכם ויצא מלככם לפניכם ואהיכם בראשיכם ושמחת עולם תבוא עליכם ואנחנו אחיכם בכלל ברכתכם ונזכה לראות בשוב יי שבות עמו יגל יעקב וישמח ישראל[3].

On lit la glose suivante, p. 72 *a* :

ויקבל שלום מפל. הצעיר העני שהוא שואל מהדרתו שיחקר מדתינו ויבחן עניותינו ויעשה עמנו כראוי לנו לשם שמים כי מדתינו לא כמדת אחרים שהם יוכלו לעבד ולעשות מלאכה ובחסדי? נעשה עמנו חסד כי יש לאל יד כשאמ׳ הכת׳ כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה וג׳[4].

Glose dans la marge de droite, p. 72 *b* :

. . . חסרנו מזונותינו ויתחשב בגזלה בביתו כמו־שכת׳ גזלת העני בבתיכם[5] וידוע . . . . מה שיגזל אחד אלא אם לא יתנו פרנסותו הוא גזלן כמה וכמה אם יכניע אחרים.

Ibid., glose dans la marge supérieure :

שלא . . . . ואדוני איש חכם כמלאך האלהים לא יעשה עול.

4. Haï Gaon et les usages des deux écoles.

On lit dans l'*Agour*, p. 69, l'étrange indication que voici : אין אומרים ותתן לנו ייי אלהינו באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון לא בר״ה ולא ביה״כ אבל רב שר שלום גאון אומרים בשתי ישיבות בר״ה וביה״כ בין בתפלה בין בקידוש מועדים לשמחה, וכן בישיבת רב פלטוי גאון וכן כתב ר׳ שמואל בן חפני מנהג בב׳ ישיבות לאומרו ורב האי אומר שאין מנהג לומר מועדים לשמחה וכו׳ וכן פשט המנהג.

R. Sar Schalom, R. Paltoï (lire ובן בתשובת) et Samuel ben Hofni attestent que, dans les deux académies, au Nouvel An et à Kippour, on disait dans l'Amida ומועדים לשמחה : comment Haï Gaon a-t-il pu contester ce fait si formellement? L'usage est

1. Ez., XXXIX, 27.
2. Zach., IX, 15-16.
3. Ps,, XIV, 7.
4. Eccl., IX, 10.
5. Is., III, 14.

encore mentionné p. 71 *b*, au nom de Sar Schalom, dans les mêmes termes אומרים בב׳ ישיבות.

La même contradiction se rencontre encore en d'autres passages de l'*Agour*, ainsi p. 71 *a* : מצאתי בשם ר׳ סעדיה ור׳ עמרם גאון לאחר תפלת מוסף מנהג בב׳ ישיבות להריע תרועה אחת גדולה כדי לערבב את השטן ורבי׳ האי ז״ל כתב אין אנו עושין כן ולא שמענו מאבותינו שנוהגים כן אלא שהיחידים מתעסקין כל אחד ואחד. Ici Haï contredit également les affirmations des Gueonim Saadya et Amram. Toutefois, dans ce dernier cas, le dire de Haï peut s'expliquer. En effet, Landau cite la version suivante du *S. Yeréim* : כתב ר״ע לאחר התפילה מריעין תרועה גדולה בלא תקיעה כדי לערבב השטן, ור׳ האיי גאון כתב לא מטעם מנהג עושין כן אלא משמע מתוך הגמ׳ שהיחידים היו רגילים לתקוע אחר התפלה ואם אין עושין כן אין עיכוב בדבר.

Le même passage se trouve dans Tanya, § 75, ainsi que dans *Schibboulé ha-léket*, éd. Buber, p. 284[1]. Quoi qu'il en soit, dans le premier cas, il n'est pas aussi facile de venir à bout de la difficulté. La même chose s'observe dans une information de Cédékia b. Abraham dans un passage du *Schibboulé ha-léket* qui commence ainsi : מצאתי בתשובות הגאונים ז״ל מה שאומרים במוספי שבתות וימים טובים פעמים ולהיות לכם בקדושה..... אלא נקבע אותה בתפלת המוספין וב״נ שאין שם ק״ש כלל et conclut par : וכן מנהג בשתי ישיבות. Ce texte remonte sûrement au Gaon Sar Schalom, comme il résulte du *S. ha-Ittim*, p. 128 suiv. Mais nous y voyons de nouveau que Haï conteste cet usage en ces termes : אבל בישיבה ובבה״כ של רבינו לא נהגו מעולם לאומרו לא בשבת ולא בי״ט ולא בזולתה, cf. תשובות גמו״מ, § 122. La question s'obscurcit encore quand nous lisons ce que dit Natronaï Gaon dans le *Seder R. Amram* : והכי שדר רב נטרונאי ר״מ דמתא מחסיא כך מנהג של שתי ישיבות לומר ..... ובנעילה אנו אומרים פעמים. Mais Haï dit, au contraire, qu'abstraction faite de l'office final du Kippour, « il n'a jamais été en usage de le dire dans l'académie de Poumbeditha ». Et Isaac ibn Gayyat dit à son tour (éd. Bamberger, p. 64) au nom du Gaon Haï : בישיבה אין אומרים לעולם פעמים לא בתפלת שחרית ולא בתפלת מוסף כל עיקר. B.-H. Auerbach (*Ha-eschkol*,

1. Cf. *Schaarè Teschouba*, § 65, où ceux qui questionnent Haï déclarent וכך הוא מנהג בב׳ ישיבות, mais où la réponse est quelque peu obscure, car Haï dit d'abord כי אין אנו עושין כן בתורת מנהג et, en second lieu, ולא שמענו שאבותינו נהגו כך, ce qui, au fond, paraît une négation du Minhag. Dans d'autres questions encore, les consultants se réfèrent au rite des deux écoles, p. ex. *Schaarè Teschouba*, § 66.

p. 26, n. ט"ז) comme Albeck (p. 40) ont aperçu la difficulté. Albeck pense : וכן מנהג וגו' הוא שלא בדיוק. Mais la correction est inadmissible pour plus d'un motif. D'abord, l'information du *Sch. ha-léket* est confirmée par le Responsum de Natronaï dans le *Seder R. Amram*, quoique Albeck veuille faire dire au mot אנו ce que le Gaon n'a jamais soupçonné. En second lieu, Haï combat avec insistance l'usage du פעמים, puisqu'il affirme qu'on ne le disait ni dans l'Académie, ni à la synagogue. Quoi qu'il en soit, voilà un troisième cas, où nous voyons Haï affirmer qu'un usage n'est pas pratiqué, alors que des autorités antérieures se portent formellement garantes de l'authenticité du Minhag.

On trouve, en outre, dans Tour (*Orah Hayyim,* § 693) au nom de R. Amram Gaon : כ' ר"ע ז"ל מנהג בשתי ישיבות ליפול על פניהם כיון שהוא יום נס וגאולה צריכין אנו לבקש רחמים שיגאלנו באחרונה כבראשונה וכך אמר (à Pourim). Dans le Séder des Gaon, p. 37 *b*, on lit : וכך אמר כ' עמרם בר ששנא ריש מתיבתא כך מנהג במתיבתא שיורדין תנאין לפני גאון ואב בית דין ואלופים וכל ישיבה כלה ומבקשים רחמים הרבה ונופלין על פניהם (cf. *Ha-manhig,* p. 43 *a* ; שבה"ל, § 200 ; חשא). Le Tour ajoute cependant : ובתשובה מצאתי שאין נופלים על פניהם.

Nous trouvons plus de difficulté encore dans la différence d'opinion entre Haï et Natronaï relativement à la lecture du rouleau d'Esther. Dans le cas précédent, on pouvait mettre en doute l'exactitude de la tradition de Jacob b. Ascher, vu que nous ne trouvons pas dans le *Séder* les mots מנהג בב' ישיבות. Mais ceci n'est pas possible au § 690. En effet, on lit à cet endroit : כתב ר'האיי ז"ל מנהג דחזי לן מאן דקרי לה למגילה פושט וקורא כאיגרת אבל כספר תורה לא־חזי לן, tandis qu'il est dit au nom de Natronaï Gaon : רבינו שבבל ובכ"מ ישראל (l. ובבית) ישיבות שבבית קורין וכורכין כס"ת. En Espagne, en Allemagne et en France, la décision de Haï a prévalu. Les mots de Haï Gaon sont cités par Alfasi (§ 1068) ; mais Mordekhaï b. Hillel (§ 800) y ajoute : אבל בתשובות הגאון נמצא כורכה וקורא כס"ת ואינה פושטה כאגרת וכן נמסר בשתי ישיבות ונהגו בכמה מקומות שקורא וכורך כס"ת (cf. Ascheri, *Meguila,* § 7, Maïmonide). La dernière opinion est confirmée aussi par Amram Gaon (v. p. 37 *a*) : והקורא את המגילה בציבור כורך וקורא כס"ת ואינה פושטה כאגרת, שבשתי ישיבות ובבית רבינו שבבבל ובכ"מ ישראל קורין כס"ת וכן המנהג. Dans le *Manhig,* la même phrase est citée au nom de R. Nathan Gaon (p. 42 *a*). Comment R. Haï a-t-il pu abolir ainsi l'ancien usage, si toutefois nous admettons qu'il ait eu connaissance d'un rite différent, ce que l'on ne peut supposer *a priori* ?

Ces textes, qu'on pourrait multiplier, semblent attester ou bien que Haï a ignoré les usages établis des deux écoles, ou bien, si l'on ne peut souscrire à semblable hypothèse, qu'il les a jetés par-dessus bord pour certaines raisons. Ce fait est d'autant plus étonnant que, d'une part, Scherira, père et maître de Haï, se réfère souvent et avec beaucoup de piété aux usages des écoles (cf. B. Lewin : *Rabbi Scherira Gaon,* Jaffa, 1916, p. 11, 20 et suiv.), et, d'autre part, que nous savons avec quelle fidélité Haï se conforme à la méthode et à la direction de son père Scherira (v. Rapoport, *Toledot R. Haï Gaon,* p. 80 suiv.). Comment expliquer ces faits ?

A. Marmorstein.

BIBLIOGRAPHIE

KLEIN (Samuel). **Jüdisch-palæstinisches Corpus Inscriptionum** (Ossuar-Grab-und Synagogeninschriften). Vienne et Berlin, R. Lœwit, 1920, in-8° de VI (+ 1) + 106 pages[1].

Le sol de la Palestine n'est pas, en général, riche en inscriptions. De l'époque anté-israélite, nous n'avons que la tablette cunéiforme de Lakhich et quelques scarabées. De l'époque du premier Temple, nous possédons les *ostraca* de Samarie, sur lesquels nous sommes encore très imparfaitement renseignés, le calendrier agricole de Guézer, la stèle de Mécha, l'inscription de Siloé, quelques sceaux. L'époque suivante nous a encore livré moins de documents. Néanmoins un Corpus qui réunirait les matériaux dispersés un peu partout était fort désirable. La publication de M. Klein répond en partie à ce besoin. Elle contient 183 inscriptions sur ossuaires et sur tombes ainsi que 18 inscriptions synagogales, en hébreu, en araméen et en grec, datant de la période du second Temple et des siècles suivants. La matière est, autant que je puis voir, épuisée et elle est traitée d'après l'état actuel de la science. On doit seulement regretter qu'il ait été impossible à l'auteur d'ajouter des reproductions photographiques.

La plus ancienne inscription sur ossuaire de Jérusalem est, d'après Klein, son n° 9, en grec et en hébreu : Οσσα των του Νεικα | νορος Αλεξανδρεως | ποιησαντος τας θυρας | נקנר אלכסא. C'est donc le Nicanor qui fit venir d'Alexandrie des portes de bronze pour le Temple (*Yoma*, III, 10; *Middot*, II, 3; T. *Yoma*, II, 4). Mais la difficulté réside en ceci : tandis que le texte grec parle des fils de Nicanor, le mot בני manque dans l'hébreu. M. Klein accepte l'opinion de M. Imm. Lœw qui efface τῶν dans le grec et voit dans אלכסא une abréviation de אלכס[נדרי]א, soit « Nicanor d'Alexandrie ». Mais il faudrait alors נ' אלכסנדרי (comp. ביהכ"נ של אלכסנדריים et d'autres textes dans Krauss, *Lehnwœrter*, *s. v.*,

1. Les pages 99-106 contiennent des « Additions » imprimées après coup et en caractères différents.

אלכסנדרי I) ou מאלכסנדריא ר׳. D'autre part, il n'est pas si simple d'effacer τῶν (voir aussi la note de Dalman, p. 89). L'explication la plus vraisemblable est celle de Lidzbarski (*Ephemeris*, II, 198, où l'on trouvera la bibliographie), d'après qui נקנר Νεικανόρ et אלכסא Ἀλεξᾶς désignent deux fils de Nicanor ; Nicanor pourrait être né après la mort du père et porter son nom (il est vrai que, dans ce cas, il aurait peut-être fallu אלכסא נקנר). — Mais n'avons-nous pas un ossuaire plus ancien ? Le שמעון בר ישוע du n° 67 n'est-il pas l'auteur de la Sagesse de Sira ? On sait que son nom est ainsi écrit à la fin du Sira hébreu et dans le *Séfer ha-Galouï* de Saadia (Harkavy, *Stud. u. Mitt.*, V, 151, l. 11).

En ce qui concerne les inscriptions tombales, beaucoup de savants (Zunz, Derenbourg, L. Lœw ; voir les références dans Harkavy, *Altjuedische Denkmaeler aus der Krim*, p. 101) ont affirmé que l'antiquité juive n'en connaissait pas. On alléguait la parole célèbre du Talmud (j. *Chekalim*, II, 7 ; 47 *a*, l. 40) : אין עושין נפשות לצדיקים דבריהן הן הן זכרונן. Mais K. fait justement remarquer (p. 8) que ce passage veut dire seulement qu'il est *inutile* de perpétuer le souvenir des justes par des monuments. Plus d'un fils de juste n'avait peut-être pas les moyens d'élever un monument à son père et on se consolait en disant que les paroles des justes suffisent à les immortaliser. K. signale encore le passage du *Midrasch Tannaïm* sur Deut., XVI, 21 (éd. Hoffmann, p. 98 en bas) : לא תקים לך מצבה שומע אני אף לא על קבר אביו ואמו ת״ל אשר שנא ה׳ וכו׳, où l'on emploie même le terme de מצבה à côté de נפש. Sans doute, il n'est question ici que d'une pierre tombale et non d'une inscription ; mais les inscriptions étaient sans doute également en usage, quoique peu fréquemment. C'est le cas d'appliquer la règle לא ראינו אינו ראיה. Nous possédons une inscription tombale complète, celle des בני חזיר (n° 8), qui date probablement de l'époque du second Temple [1].

M. Klein observe que jusqu'ici on a trop peu utilisé la littérature talmudique pour expliquer les inscriptions et il croit pouvoir retrouver dans cette littérature plusieurs personnages nommés dans les inscriptions et dont on déterminerait ainsi la date (voir p. 2, note 1). Mais je crois qu'il est allé en cela trop loin. Ainsi, il identifie le תנחום בירבי שלום du n° 111 avec le ר׳ תנחום דיפו ou דמן יפו qui est mentionné dans la *Pesikta de R. Kahana*, 62 *a*, et dans la *Pesikta Rabbati*, ch. XVII. Mais alors l'inscription aurait dû porter רבי תנחום, comme elle porte בירבי שלום. Le nom de Tanhoum est trop fréquent pour qu'on puisse en tirer des conclusions. Une identification encore moins vraisemblable est celle de Ναουμ υειος Σοιμωνος Βαρβαβι du n° 112 avec ר׳ נחמן דיפו (*Gen. r.*, LIII, 4 ; *Lév. r.*, VI, 5) : K., suivant en cela I. Lœw, voudrait corriger Βαρβαβι en Βαρραβι et y voir בר רבי = בריבי, ce qui ferait

1. Il va sans dire qu'on n'en doit rien déduire pour l'authenticité des inscriptions tumulaires de Crimée dont la falsification par Firkovitsch est maintenant établie, comme je le montrerai à nouveau ailleurs.

de notre Naoum un docteur. Mais Naoum correspondrait plutôt à נחום qu'à נחמן, et בירבי est transcrit correctement dans le n° 113 par Βερεβι, transcription confirmée par les « duo Rebbites » d'une inscription tumulaire de Venouse (voir Ascoli, *Atti...*, p. 256, 293, 349 ; comp. Graetz, *Monatsschrift*, 1880, 439). On doit admettre que בירבי était aussi prononcé avec *ségol* (v. Bornstein, התקופה, IV, 426) ; la correction de Βαρβαβι en Βαρραβι est donc à rejeter (Lidzbarski, *Ephemeris*, I, 188, se prononce aussi contre elle). Il est également risqué d'identifier le בר יוסה בנימין פרנס[ה] de l'intéressante inscription sur mosaïque découverte pendant la guerre près de Aïn-ed-Dok, au nord de Jéricho (p. 69), avec le בנימין הצדיק שהיה ממונה על קופה של צדקה, dont nous ne savons ni quand ni où il a vécu.

Voici maintenant quelques remarques de détail :

Sur les inscriptions mortuaires (*ossuaires et tombes*). — N° 14 *b* : שפרא est sans doute le nom biblique de שפרה (Exode, I, 15), affecté d'une terminaison araméenne. — N° 17 (et 137) : l'orthographe לזר sans ע est particulièrement intéressante ; noter que le fils s'appelait אליעזר : les deux noms étaient donc considérés comme distincts. — N° 22, sur אלעשה : comparer le nom de בן אלעשה, gendre de Rabbi (*Nedarim*, 51 *a*, etc.). — N° 50 (et 173) : le nom de מריה est rattaché par K. — et il a sans doute raison — non pas à מרים, qui est si fréquent dans la littérature talmudique, mais à מרייה (de מריא) ; mais מרים était aussi expliqué par « l'engraissée » (voir Bardenhewer, *Der Name Maria*, p. 147 et s.; cf. Blau, *R. É. J.*, XXXII, 159 ; critiqué par Kaufmann, *Monatsschrift*, XL, 191). Dans חייא בר מרייה et יוחנן בן מריא (v. Klein, p. 25, n. 3), le second nom peut parfaitement représenter la mère ; comparer ר' יוחנן בן דורמסקית, ר' יוסי בן בטנית et אבא שאול בן בטנית החורנית, où les noms des mères, à la vérité, ne sont pas des noms propres, mais des patronymiques, désignant peut-être des prosélytes (explication de Derenbourg, *Essai*, p. 223). Des noms d'hommes analogues se trouvent dans la Bible sous la forme מריות (I Chron., v, 32, etc.) et dans le Talmud babli sous la forme מריון (voir Kohut, *s. v.*, V, 251 *a*). — N°s 60-62 : שלום comme nom de femme se retrouve dans אימא שלום, la femme de R. Eliézer et sœur de R. Gamliel II (*Chabbath*, 116 *a* en bas). — P. 28 : les inhumations sur le Mont des Oliviers eurent lieu aussi plus tard, entre autres chez les Caraïtes, qui désignent alors le mort comme הנטמן בכבוד תחת כסא הכבוד (v. *Riv. Isr.*, IX, 117). Sur la défense d'enterrer à Jérusalem dans l'intérieur de la ville, voir Büchler, *R. É. J.*, LXII, 202 et s. — N° 69 : צביא est justement rapproché de Ταβίθα et expliqué par « gazelle » ; c'est sans doute (contrairement à l'avis de Dalman, p. 90) le nom biblique de צביה, qui revient au moyen âge (voir mon אנשי קירואן, p. 47 en bas). Fleischer (*apud* Levy, *Chald. Wb.*, I, 4266 en haut) y rattache sans doute avec raison les noms d'esclaves טבי et טביהא. — N° 73 : סרי pourrait être un nom arabe ; la « Kounya » des caraïtes Ben Zita et Sahl b. Masliah était אבו אלסרי ;

mais on trouve aussi סרו (n° 160). Comparer encore le nom de femme סרוה dans une ketouba caraïte de Jérusalem 1028 (*Jerusalem,* éd. Luncz, VI, 237). — *Ibid.* : les mots de la michna d'*Edouyoth*, v, 6, שאין עזרה נגעלת וכו', prouvent, au contraire, que Akabia b. Mahallalel n'était pas un prêtre ; voir *Pesahim*, v, 5. — N° 96 : Νισον ne peut guère être le nom de « nissan » ; d'abord, il faudrait Νισαν [1] (comparer cependant Αββομαρι et Αββομαρης dans les n°s 120 et 121) ; en second lieu, « Nissan » comme nom d'homme est tardif et n'existe que chez les Juifs germano-polonais. Le nom de טבת se rencontre encore aujourd'hui chez les Juifs du Caucase (v. Tchorni, *Séfer ha-Massaoth*, p. 67). Le nom de שבט existe aussi, voir Cat. Harkavy-Strack, p. 193 en bas (si le texte n'a pas été fabriqué par Firkovitsch). — N° 105 : sur le nom possible d'Abraham dans le Talmud, voir Bacher, *R. É. J.*, XXVI, 103. — N° 115 : l'orthographe דיאן nous reporte à l'époque des Gueonim, ce qui expliquerait aussi קורא à la place du talmudique קרא ou קריי (voir les textes dans Lévy, *s. v.*). Par conséquent, סנא à la l. 3 ne peut guère être corrigé en ברסנא ou כרסנא. — N° 151 : Σαμαχιος est peut-être simplement une forme secondaire du Συμμαχος du n° 152. — N° 158 : l'origine non juive de cette inscription ressort aussi de la mention du nom de mois syro-macédonien Ἀπελλαῖος, qui correspond à kislew. — N° 173 : le rapprochement de נפשה דסיריקין (j. *Eroubin*, v, 1) avec le tombeau de Συριχιος mérite particulièrement d'être relevé.

Sur les inscriptions synagogales. — N° 1 : sur Emmaüs, voir les thèses très hypothétiques de Herschberg dans התקופה, VI, 224. — N° 4 : תנחום et נחום alternent ailleurs encore, voir *Z. D. M. G.*, LIII, 693.

Il serait grandement désirable que M. Klein, qui s'est avéré comme un travailleur consciencieux dans le domaine des études palestiniennes, puisse nous donner bientôt un Corpus complet de toutes les inscriptions palestiniennes.

Varsovie. SAMUEL POZNANSKI.

1. C'est la transcription de ce nom de mois dans les Apocryphes et dans Josèphe, voir Schürer, I^4, 746.

Au dernier moment, nous avons la tristesse d'apprendre la mort prématurée du Dr Samuel Poznanski. C'est une grande perte pour la science juive, dont il était un des plus éminents représentants, et en particulier pour notre Revue, *qui avait en lui un ami dévoué et un précieux collaborateur. Nous reviendrons sur la carrière de ce savant, dont le labeur et la conscience étaient dignes de tout éloge et qui a laissé une œuvre considérable.*

MALTER (Dr. H.). — **Saadia Gaon, his Life and Works**, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1921.

Sans vouloir écrire un compte rendu complet de ce savant ouvrage, je présente ici quelques remarques se rapportant principalement aux opinions que j'ai exprimées dans mes études de cette période de l'histoire juive où le grand Gaon de Soura a occupé une place si éminente.

1. P. 28, note 11, M. Malter s'est manifestement mépris tout à fait sur le sens de ce que j'ai dit dans *J. Q. R.*, *N. S.*, IX, p. 153 suiv. Publiant un autre fragment (= *Or.*) du panégyrique poétique contenu dans *Saadyana* (= *S.*), n° XXXV, j'ai montré que le nom du *héros* de ces poèmes était pleinement établi grâce à l'acrostiche : אברהם רבנו נזר סגלה ועוז הגולה. Ceci fait évanouir du coup l'identification proposée entre ce personnage et Saadya ou Samuel b. Hofni, puisque son nom était Abraham. Supposer que l'acrostiche désigne non le héros, mais l'auteur des poèmes est impossible, vu que (comme je l'ai dit, *ibid.*, p. 153, en bas) « l'auteur supposé des poèmes, Abraham Ha-Cohen (d'après Schechter, *l. c.*, p. 64, n. 8) ne se serait sûrement pas qualifié lui-même de Rabbènou ». A présent, M. Malter s'approprie cette réflexion pour réfuter mon argumentation après m'avoir prêté l'opinion erronée que l'auteur des poèmes se nomme lui-même *Rabbènou*, « notre maître ! » Diviser l'acrostiche, comme le fait M. Malter, en supposant que par le mot *Abraham* l'auteur se désigne lui-même, tandis qu'à partir de *Rabbènou* c'est du héros qu'il s'agit, est un système si manifestement forcé qu'il n'a pas besoin de réfutation. Il ne saurait y avoir le moindre doute qu'Abraham est le nom du héros de ces poèmes, que je me suis hasardé à identifier (*ibid.*, p. 156 suiv.) avec un des Benè Aharon, les fils de la grande autorité de Bagdad, Aaron b. Abraham b. Aaron (voir *J. Q. R.*, *N. S.*, VIII, p. 342).

Ensuite M. Malter trouve à critiquer à ma suggestion que *Or.* serait une composition plus tardive que les poèmes de *S.* Etant admis que *Or.* et *S.* visent le même personnage, comme le prouve la similitude de l'acrostiche et du style, de même que des noms qui s'y trouvent mentionnés, — faits que M. Malter ne peut mettre en doute, — j'avais à expliquer cette contradiction apparente que dans *S.* le héros est père de trois fils, tandis qu'il est question de quatre dans *Or.* J'ai donc émis cette hypothèse (*ibid.*, p. 155) que puisque, dans *S.*, l'auteur lui souhaite un autre fils, et que dans *Or.*, il est fait mention de ce quatrième fils, *Or.*, a été écrit ultérieurement. Mais ceci est un détail et n'intéresse pas la question de l'identification du héros des poèmes.

Il est clair, d'après ce qui précède, que ces poèmes ne peuvent se rapporter à Saadya, et il faut supprimer en conséquence les pp. 28-31, et ce qui est déduit de ces compositions dans la suite de l'ouvrage de M. Malter, p. 57, en haut, et p. 132.

2. Dans le post-scriptum, p. 421 suiv., M. Malter s'occupe des nouveaux matériaux de la Gueniza concernant Saadya (publiés par moi dans la *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, p. 423 suiv.). Il est plutôt sceptique à propos de la date nouvellement proposée pour la naissance du Gaon, à savoir 882 (et non 892, qui était l'opinion reçue depuis Ibn Daoud) principalement à cause d'un journal « *sûrement* écrit par Saadya » selon M. Malter, p. 422, en bas, où le Gaon parle de ses voyages en Mésopotamie et en Syrie. Ici c'est vraiment le cas de dire : ערבך ערבא צריך ! Ce journal (*Saadyana*, n° L), attribué avec beaucoup de prudence à Saadya par Schechter[1] est devenu l'un des principaux pivots autour desquels M. Malter reconstruit la première période de la vie du Gaon (p. 59-62, cf. p. 262 en haut et 354, n. 3).

Ce journal, dans son état actuel, est tout à fait fragmentaire et mutilé. Il y a aussi une lacune entre les f°s 1 et 2. Toutes les déductions qu'on en peut tirer ne sauraient donc avoir qu'un caractère hypothétique. Il est constant que Saadya a voyagé en Palestine et en Syrie, mais ce fut le cas d'autres personnes douées d'aptitudes littéraires. C'est ainsi, par exemple, que l'auteur de la remarquable collection des « Difficultés de la Bible »[2] quitte la maison paternelle dans une lointaine région d'Orient pour se rendre en Palestine afin d'y étudier scientifiquement les Écritures. Sous sa forme actuelle, le journal en question est plus vraisemblablement la relation d'un jeune étudiant babylonien qui, pour une raison ou pour une autre, partit en voyage pour la Palestine et l'Egypte[3]. Il paraît n'avoir pas eu encore femme et enfants, et c'est pourquoi il y a une allusion à la maison paternelle au moment seulement où il souhaite de revenir en bonne santé après avoir heureusement atteint le but de son voyage[4]. Saadya, en revanche, mentionne sa femme et ses enfants dans les lettres qu'il a écrites durant ses voyages (cf. M. Malter, *loc.*, p. 55, n. 91). Au moment de se mettre en route pour son voyage, l'auteur de notre journal semble n'avoir été âgé que de vingt ans[5]. Il partit de Bagdad (מעדינה)[6]

1. « It is not impossible, écrit Schechter, that we have in it the remainder of a work by R. Saadya. »

2. *J. Q. R.*, XIII, 345 suiv. Pour la plus récente discussion, v. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, v. I, 274 suiv.; cf. spécialement, p. 275, n. 2.

3. *Saadyana*, p. 133, l. 7-8, על כן שם [עבד]ך את פניו ללכת [אר]צה כנען [מצרים] וארצה. Comme l'auteur vient de l'Est, la restitution du mot *Miçraïm* est préférable à celle de *Babel*, comme fait M. Malter.

4. *Ibid.*, p. 134, l. 1, אל חפצי תובילני . ולשלום [א]ל בית אבי תשיבני. L'allusion aux יוצאי מצרים (l. 5) est si générale et naturelle à tout juif qui prie pour la sécurité de son voyage qu'on ne peut rien en déduire de spécial (contrairement à M. Malter, p. 62, n. 117), En outre, si notre auteur se proposait de visiter l'Egypte (v. note précédente), son allusion à l'Exode de l'Egypte est tout à fait appropriée.

5. Il faut probablement lire dans *Saadyana*, p. 134, *recto*, l. 1 suiv. : כי נער [אתה] אתה לא תדע צאת ובוא כי בן עשרים.

6. Sur עדינה synonyme de Bagdad, v. Mann, *op. c.*, t. I, p. 174, n. 1.

et gagna Mossoul. De là, il avait l'intention de se rendre à Alep, en touchant Nisibis chemin faisant, mais il fut retardé par l'inclémence de la température. C'est ainsi qu'il demeura pour un temps à Mossoul. Ses aventures ultérieures nous sont tout à fait inconnues. Mais le fait que Saadya était alors à Alep et que nous trouvons, d'autre part, un homme décrivant son voyage de Bagdad à Alep ne constitue pas un motif suffisant pour les identifier[1].

Dans ces conditions, il est plus conforme aux vraisemblances, que Saadya, quand il quitta l'Egypte vers 915, était déjà un savant mûr âgé de trente-trois ans, étant né en 882, comme son fils le déclare dans la liste des œuvres du Gaon (*J. Q. R.*, *N. S.*, XI, 423 suiv.) Bien plus, eu égard au rôle considérable qu'il a joué six ans après aux côtés de l'exilarque babylonien et des Gueonim pendant le conflit avec Ben Méir, et en songeant qu'il était après tout un étranger, il est bien plus vraisemblable qu'un semblable prestige ait appartenu à un homme de trente-huit ans plutôt qu'à un homme de dix ans plus jeune.

3. Après ces deux points qui demandaient à être traités avec quelque développement, voici maintenant un certain nombre de remarques en suivant la pagination de l'ouvrage de M. Malter.

P. 17. n. 2. L'affirmation qu'il « n'existe presque pas de Responsa de Samuel b. Hophni » est plutôt surprenante. Müller, dans son *Maftèah*, p. 170-74, en énumère un bon nombre, même si nous excluons de la liste les citations qui peuvent avoir été prises des ouvrages halachiques de ce Gaon. Ainsi dans *Geonica* (II, p. 59) on trouve mentionnées quatre questions à lui envoyées par Elhanan b. Schemarya de Fostat[2].

4. P. 37 et n. 72 (p. 47). La date de 972 pour la conquête de l'Egypte par al Muizz devrait être changée en 969, année où Jauhar, le général du Calife, accomplit ce fait d'armes. Pourtant la cour des Fatimides ne fut pas transférée au Caire avant 973[3].

5. P. 41, n. 45. Dans l'énumération des papyrus hébreux trouvés en Égypte, manquent ceux que Cowley a édités en 1915[4].

6. P. 64. Le titre de אלוף ישועה, que différents savants, dont M. Malter, appliquent à Saadya, repose sur une fin de lettre de lui mal comprise (cité dans *Saadyana*, p. 15). Il faut lire : ונכתב ביום חמישי ... לממשלת חכמים סעדיה בן יוסף אלוף ישועה. Le dernier mot est sans lien grammatical avec le mot précédent *allouf*, mais est une expression d'un vœu messianique : [Qu'il y ait] salut !, locution rituelle en fin de

1. Le fait que le journal est écrit en style biblique et pourvu de voyelles et d'accents ne prouve pas non plus que Saadya en soit l'auteur. C'était la forme générale de ce qu'on appelle les rouleaux (Meguillot), décrivant des événements concernant soit des individus, soit des communautés entières, à l'instar du prototype, le livre d'Esther. V. Mann, *op. c.*, t. I, p. 30-31, et spécialement t. II, p. 30.

2. Il se peut qu'il y en ait eu davantage, car la suite du feuillet manque.

3. V. Müller, *Der Islam im Morgen-u. Abendland*, I, 618 suiv.

4. V. Mann, *op. c.*, t. I, p. 15, n. 4.

lettres. Scherira et Haï concluent par la phrase ישע רב, « beaucoup de salut ![1] » et pareillement le Gaon palestinien Salomon b. Yehouda. Le rival de ce dernier, Nathan b. Abraham avait adopté la formule ישע יקרב. « Que le salut se rapproche ! » tandis que Daniel b. Azaria, Gaon et Nassi à Jérusalem (1051-1062) finissait ses lettres par ישועה[2]. Il n'y point de doute qu'il en soit de même pour le fragment ci-dessus dans *Saadyana*[3]. Ainsi Saadya portait le titre usuel de Allouf, avant d'avoir obtenu le Gaonat, de même que beaucoup d'autres savants en relation avec les écoles babyloniennes.

L'affirmation de M. Malter que ce titre « était quelquefois conféré comme une distinction spéciale aux savants étrangers, *particulièrement aux Palestiniens*[4] » est incorrecte quant à sa conclusion. Je ne puis citer un seul exemple de savant palestinien portant ce titre. Nous savons qu'il n'a jamais été conféré par une académie palestinienne, dont les gradués étaient simplement appelés Habérim[5].

7. P. 71, suiv. Tout l'exposé des antécédents de la dispute de Ben-Méir concernant le calendrier doit être modifié en substance à la lumière des nouveaux matériaux[6] qui prouvent qu'encore en 835 la Babylonie dépendait pour la fixation du calendrier du Gaon et des membres de l'*Académie palestinienne*. La lettre de l'exilarque babylonien qui fournit cette nouvelle information est éditée à présent au vol. II, p. 41-2. Ainsi quand Ben-Méir revendique, environ quatre-vingt-cinq ans, après la prérogative de la fixation du calendrier pour lui et son école, il se fonde sur un privilège qui était encore en usage deux ou trois générations avant lui[7].

8. P. 83, n. 175. M. Malter cite encore l'opinion de M. Poznanski que le Gaonat palestinien n'a commencé qu'à Abraham, un fils présumé de Ben-Méir. Cette opinion a été reproduite par M. Poznanski dans ses *Babylonische Geonim in nachgäonischen Zeitalter*, 1914, p. 82 suiv., ouvrage que M. Malter ne semble pas avoir consulté. Dans l'intervalle, M. Poznanski

1. Pour Scherira et Haï, voir, entre autres, le document publié dans *J. Q. R.*, *N. S.*, VIII, p. 359, fin et les conclusions des *Consultations*, éd. Harkavy, nos 36, 67, 208, 219, 264, 314, 369, 418 ; *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, p. 412 et 441.

2. Cf. Mann, *op. c.*, t. I, p. 146 et 179 ; t. II, p. 168 suiv., 216-217.

3. Très probablement il y a un espace dans le manuscrit entre אלוף et ישועה.

4. Les mots sont soulignés par moi.

5. V. Mann, *J. Q. R.*, *N. S.*, IX, p. 414, et *op. c.*, t. I, p. 54, n. 2, 114 suiv.; t. II, p. 124 suiv. Dans l'*Encyclopedia of Religion and Ethics* d'Hastings, XI, 1921, p. 279, col. 2, M. Malter identifie l'Allouf avec le « Juge en chef ». Il est clair qu'il le confond avec le דיינא דבבא, mieux connu sous le nom de אב בית דין (v. *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, 439, et les passages cités là). Les collègues de ce fonctionnaire comme assesseurs au Beth Din de l'Académie étaient peut-être les *Haberim des écoles babyloniennes* (v. Mann, *op. c.*, t. I, p. 273, en haut). Mais les Alloufim n'avaient certainement pas de fonctions judiciaires.

6. Discuté chez Mann, *op. c.*, t. I, p. 50-54. V. aussi Bornstein dans la revue hébraïque *Ha-tekoufa*, t. IX, p. 227-8.

7. V. particulièrement Mann, *op. c.*, I, p. 53.

lui-même a modifié ses opinions dans la *Schwarz-Festschrift*, 1917, p. 471 suiv. Mais les nouveaux matériaux dont nous disposons à présent prouvent que les débuts du Gaonat palestinien remontent certainement à un siècle avant Ben-Méir et selon toute probabilité même au milieu du VIIe siècle. Le fils de Ben-Méir n'était pas Abraham, mais Méir, tandis que Ben-Méir lui-même s'est appelé probablement Yehouda[1]. Je ne puis m'expliquer sur quelle autorité se fonde M. Malter[2] pour appeler Ben-Méir « Nasi Palestinien ». Il n'est connu que comme ראש ישיבה ou ראש הישיבה[3].

9. P. 94, n. 198 et p. 105, en haut. M. Malter professe l'opinion que l'exilarcat prit fin avec David b. Zakkai. Mais de la lettre datée de 1020 (*Revue*, LV, 1908, p. 51-53, cf. p. 248) il appert que au moins trois descendants de David b. Zakkai ont porté le nom de « chef de l'exil[4] ». Certainement l'exilarque Hézékia au temps de Haï occupait une position éminente dans le judaïsme babylonien[5].

10. P. 98. M. Malter parle de la nouvelle désignation de Gaon « Eminence, Excellence ». En réalité le titre est abrégé, comme on sait, de ראש ישיבת גאון יעקב[6], c'est-à-dire la tête de l'école qui est l'excellence ou la fierté de Jacob (Israël). D'après cela, ce nom désignait en réalité l'institution et non ses présidents.

11. P. 126, en haut, M. Malter écrit que « aussitôt après la réconciliation (de Saadya avec David b. Zakkaï), il (Aaron b. Sarjada) quitta Bagdad et s'établit à Poumbedita, siège du gaonat rival. » Il n'y avait, en réalité, aucune nécessité pour lui de quitter Bagdad, parce que l'académie de Poumbedita avait à ce moment pour siège la capitale des Califes Abbassides depuis l'époque de Haï b. David (890)[7].

12. P. 133, n. 290. La lettre (*Geonica*, II, 87) est très probablement de Néhémia Gaon et les « fils d'Aaron » ne sont pas ceux d'Aaron b. Sarjada, mais de la haute autorité de Bagdad, Aaron b. Abraham b. Aaron[8]. M. Malter prétend qu' « il est impossible d'attribuer la rédaction de cette lettre à un Gaon, vu qu'il résidait à Bagdad ». Cette objection est écartée maintenant que nous savons que l'école de Poumbedita y a eu son siège pendant un siècle et demi (voir au n° précédent).

1. V. Mann, *op. c.*, t. I, p. 54-66 ; au vol. II, p. 49-57, la généalogie de la famille de Ben Méir est discutée en détail ; cf. *J. Q. R.*, *N. S.*, IX, 411, en haut.

2. *Encycl.* de Hastings, *l. c.*

3. V. Mann, *op. c.*, t. I, p. 54, n. 2. Cf. p. 63-64 sur le passage du *Sefer ha-Moadim* (dont s'occupe M. Malter, *ibid.*, p. 86, n. 183 suiv.).

4. V. Mann, *J. Q. R.*, *N. S.*, VII, 469-70, et aussi *op. cit.*, t. I, p. 113.

5. Voir, en dernier lieu, Poznanski, *Babyl. Geon.*, p. 1 suiv., que M. Malter (*ibid.*, p. 131, n. 283) semble n'avoir pas consulté.

6. Ce titre revient fréquemment en tête des *Consultations* des Gueonim.

7. Voir les données discutées par Mann, *J. Q. R.*, *N. S.*, VII, 468 suiv.; VIII, 348 suiv., et IX, 434-38, qui prouvent que Haï b. David, Cohen Çédek, Néhémia, Scherira et Haï résidaient tous à Bagdad.

8. V. Mann, *J. Q. R.*, *N. S.*, VII, p. 467, et VIII, p. 341-2 ; cf. *suprà*, *sub* 1.

13. P. 165. On lit avec surprise ceci : « Le droit de rendre des décisions légales et religieuses en réponse à des questions était exclusivement réservé aux chefs des académies babyloniennes pendant toute la période gaonique. » Telle quelle, cette affirmation implique que nul autre docteur dans la Diaspora n'eut qualité pour donner des consultations. En réalité, on a conservé des décisions légales et religieuses émanant de Kalonymos et de Meschoullam b. Kalonymos de Soucca, de Moïse b. Hanoch et de son fils Hanoch en Espagne et pareillement de leur compatriote Joseph ibn Abitour[1], tous docteurs qui vivaient dans le dernier demi-siècle de la période gaonique. Et les Gueonim n'ont jamais prétendu à un pareil monopole. L'autorité sur laquelle s'appuie M. Malter, c'est *Geonica*, I, 8 suiv. Mais ce que M. Ginzberg affirme seulement, c'est qu'il était réservé au gaon de répondre aux questions *adressées aux académies*, ce qui est parfaitement exact.

14. P. 173, n° 3 et 354, n° 3. La question, si la « généalogie de Rabbi Juda » est de Saadya, dépend de celle de savoir s'il faut lui attribuer le Journal, et il y a des doutes sérieux à ce sujet (v. plus haut, *sub* 2).

15. P. 314, i et n. cf. p. 347 en haut, et 396, n°s 2 et 3. Les ouvrages תפסיר ואלה המשפטים et תפסיר אחרי מות sont, sans aucun doute, les commentaires du Gaon sur les deuxièmes moitiés de l'Exode et du Lévitique respectivement. Ceci apparaît clairement d'après les en-têtes des fragments édités par M. Hirschfeld[2], en-têtes qui ont échappé tout à fait à M. Malter. Le premier en-tête s'exprime ainsi (p. 365) : תפסיר אלגִ' (= אלגִזו) אלתאני אלנצף אלתאני מן אלתוריה, c'est-à-dire le commentaire de la deuxième partie (= Exode) de la Tora, à savoir de la seconde moitié de ואלה המשפטים (Ex., XXI, I) à la fin du livre. Le second en-tête est plus explicite (p. 372) תפסיר אלנצף אלב' מן אלגִ אלתאלה (l אלגִזו) le commentaire de la seconde moitié de la troisième partie (de la Tora) c'est-à-dire du Lévitique, allant de אחרי מות (Lev. XVI, I) jusqu'à la fin du livre. De même, dans la liste des ouvrages de Saadya[3], ואלה שמות ואלה המשפטים ויקרא ואחרי מות désignent évidemment les commentaires sur les moitiés respectives de l'Exode et du Lévitique. Dire que le premier titre vise tout l'Exode et le troisième tout le Lévitique, tandis que les mots intermédiaires désignent la Sidra de *Mischpatim*, est vraiment forcé, surtout après avoir déjà mentionné le commentaire sur l'ensemble du second livre de Moïse. D'où il suit que ואלה שמות indique ici la première moitié de l'Exode, et ואלה המשפטים la seconde, et de même en ce qui concerne le Lévitique. La division des cinq livres de Moïse en deux portions chacun, était déjà en usage du

1. La consultation qui traite d'un procès à Fostat en 992 (*J. Q. R.*, *N. S.*, 465, n. 32) et émane d'un savant éminent Joseph, peut-être identique avec notre Ibn Abitour, est imprimée sans l'en-tête dans גאוני מזרח ומערב, éd. Müller, n° 172. Sur une consultation de R. Hananel, v. *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, 456.

2. *J. Q. R.*, *N. S.*, VI, p. 365 et 372.

3. *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, 425, l. 12-13.

temps d'Anan[1]. Ceci contredit les remarques de M. Malter (p. 427, en haut, et 428, en bas

16. P. 317. Les fragments publiés par Derenbourg (*Œuvres complètes de Saadia*, III, 105 suiv.) ne proviennent pas tous du Commentaire de Gaon sur Isaïe. P. 121, nous avons un nouveau morceau commençant par תפסיר אלאפאטיר suivi d'un couplet en vers avec l'acrostiche : Joseph b. Jacob. Derenbourg remarque (n. 2) : « Ceci montre clairement que ces feuillets de la Gueniza viennent d'un volume qui contenait les Haftarot avec le commentaire de Saadya. Le couplet présente l'acrostiche Joseph b. Jacob qui est identique avec le père du Gaon. » Mais pourquoi est-ce l'acrostiche de son père et non le sien qui est en tête de son commentaire? Bien plus, on ne dit nulle part que le grand-père de Saadya se soit appelé Jacob. Dans tous les cas, nous savons à présent que l'auteur de ce תפסיר אלאפאטיר était Joseph b. Jacob qui l'écrivit à Fostat en 1211 de l'ère vulgaire[2]. Il a placé ainsi *son propre* nom en tête de son ouvrage. Saadya est cité à la troisième personne (p. 123, רבינו סעדיה ז"ל (ק'=קאל). Ce que Joseph b. Jacob a extrait du commentaire du Gaon ne peut être précisé que par comparaison avec un exemplaire authentique de cet ouvrage, après qu'on l'aura trouvé. Le fragment, p. 125 suiv., est probablement aussi tiré de cet ouvrage, car à la p. 126, l. 9, il y a une référence (à la première personne) au commentaire sur les Proverbes (שרחנאה פי תפסיר משלי)[3].

17. P. 342. La phrase : « Le fragment publié dans *J. Q. R.*, XIII, 55, n° 92 (v. aussi *ibid*, p. 330) est peut-être tiré de notre ouvrage » doit être rédigée autrement pour indiquer que le numéro mentionné dans ce fragment, qui est une liste de livres, se rapporte peut-être à une portion de notre ouvrage, à savoir l'Introduction au Talmud de Saadya. Un numéro de catalogue n'est certainement pas un fragment d'ouvrage.

18. P. 347, n. 5. Le traité de Saadya sur les lois de la Schehita et de Terèfot est aussi mentionné dans une lettre de Saadya b. Yehouda[4].

19. P. 427. Au lieu de « Israel survécut à Haï quelques années » lire Isaac. Israel mourut en 1033, un an avant Haï. De même dans l'Index, *s. v.* Isaac b. Israel (?) Gaon, lire *Azaria b. Israel.* Comme Azaria était *cohen,* il est probable qu'il était fils d'Israel ha-Cohen (b. Samuel b. Hophni). D'autre part Isaac Gaon n'est pas qualifié de Cohen[5].

20. P. 427. M. Malter n'a pu trouver de parallèles dans la littérature juive pour le nom de שאריה (l'aîné des fils de Saadya)[6]. Quoique ce nom soit rare, il se retrouve cependant. Dans les listes mémoriales de la

1. V. Mann, *Journal of Jewish Lore and Philosophy,* Cincinnati, 1919, p. 348, n. 6.
2. V. *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, 426, ou, au lieu de 1111 (l. 19), il faut lire 1211.
3. V. aussi Mann, *op. c.*, t. II, p. 310-11.
4. *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, 463, n. 31, fin.
5. V. *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, p. 418, en bas, et p. 421.
6. Chose assez curieuse : M. Krauss (הצופה לחכמת ישראל, V, 1921, p. 220) est dans le même cas.

Gueniza (publiées par Margoliouth, *Catalogue of Hebrew Mss in the British Museum,* III, 1915, p. 562, col. 1) le nom revient deux fois. Et dans un document, daté de 1128 à Fostat, on trouve mentionné un Scheérit b. Halfon (*ibid.*, p. 556, col. 2, en haut). On rencontre aussi dans Bodl. 1459 Hananya Hakkohen b. Scheérit et dans 2878[105] Amram Hakkohen b. Scheérit Hakkohen. T.-S. 18 J.[26] mentionne aussi Scheérit Héhazan b. Schemarya [1]. L'authenticité de ce nom est donc bien établie.

Baltimore, 1921.

JACOB MANN.

1. V. Mann, *op. c.*, t. II, p. 239, en haut.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LXXII, p. 167, en bas. Effacer l'affirmation, due à une inadvertance, qu'Aaron b. Sarjado aurait succédé à Saadya comme Gaon de Soura. Aaron fut, en réalité, nommé Gaon de Poumbedita-Bagdad. De même, p. 168, l. 5, au lieu de « trois présidents de Soura », lire deux présidents de Soura et un de Poumb.-Bagdad. — P. 169, l. 4-5. Au lieu de « le même », lire « quelque ». — P. 173, l. 1. Au lieu de *J. Q. R.*, XV, 11, lire *J. Q. R.*, XV, 77. — P. 178, l. 13 du texte hébreu, au lieu de כרח, lire שרח. — *J. Mann.*

Le Gérant : JULIEN WEILL.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DU MARÉCHAL-FOCH.

LES JUIFS DU GÉVAUDAN

AU MOYEN AGE

I

Dans un précédent travail nous nous sommes efforcé de retracer les principales péripéties de l'histoire des Juifs de la Sénéchaussée de Beaucaire [1]. Il nous reste, pour compléter cette étude, à indiquer, à l'aide des documents que nous avons eu la bonne fortune de trouver aux *Archives départementales de la Lozère,* quelle fut, au moyen âge, la condition des Israélites du Gévaudan, pays qui, comme on le sait, fut rattaché au Bas-Languedoc par le traité de Paris (1229), confirmé par celui de Corbeil (1258).

Il est difficile de dire à quelle époque les Juifs se sont établis pour la première fois dans l'ancien territoire des Gabales. S'y sont-ils retirés, comme on l'a supposé [2], dès l'année 672, au lendemain de leur expulsion de Nîmes par le roi Wamba? Aucun document authentique ne vient à l'appui de cette date. Nous savons, d'autre part, que les Juifs qui n'avaient pas hésité à prendre le chemin de l'exil, quelque dur qu'il fût pour eux, plutôt que de trahir la foi de leurs pères, ne tardèrent pas non plus, dès que la tempête de fanatisme, venue de l'autre côté des Pyrénées, se fut apaisée, à revenir dans la ville où naguère ils avaient été si généreusement accueillis et si vaillamment défendus par Hildéric, comte de Nîmes,

1. *Revue des Études juives*, année 1913; *ibid.*, n° 134, p. 225. — *Les Juifs de Posquières et de Saint-Gilles* dans *Mémoires de l'Académie de Nîmes*, année 1912.

2. J.-M. Ignon, *Notice sur l'ancienne existence d'une colonie juive dans le Gévaudan* dans *Mémoires et Analyse des travaux de la Société d'Agriculture, Commerce, Sciences et Arts de la ville de Mende*, année 1828, p. 200. Cf. *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, t. VIII.

soutenu par Grimaldus, évêque de Maguelone, et Ramire, abbé du monastère de Saint-Baudile [1].

Nous croyons donc, quant à nous, nous approcher de la vérité en faisant remonter le premier établissement des Juifs au pays de Gévaudan aux premières années du XIIIe siècle, époque à laquelle Pierre II d'Aragon, à court d'argent et pour parer aux frais excessifs que devaient lui causer les cérémonies presque simultanées de son mariage avec Marie, héritière de Guilhem VIII, seigneur de Montpellier et de son sacre à Rome par le pape Innocent III, engagea à Raymond VI, comte de Toulouse, pour la somme de 150.000 sous melgoriens, soit 3.000 marcs d'argent fin, le bourg de Millau, les châteaux de Chirac et de Grèzes, avec toutes leurs dépendances [2].

On sait, en effet, que les comtes de Toulouse avaient de tout temps manifesté des sentiments bienveillants envers leurs sujets israélites, et il n'est pas impossible que ces derniers, mettant à profit ces bonnes dispositions, se soient répandus des contrées voisines, principalement du Rouergue, sur les nouvelles terres que le comte Raymond avait acquises en 1204.

Quoi qu'il en soit, un document daté de l'an 1229, nous montre un Juif établi à Mende. Ce Juif dont le nom ne nous est point parvenu figure au nombre des créanciers qui firent vendre le moulin Sobeyre « molin Sobeyro » d'Auroux [3].

Mais c'est surtout dans la partie nord-ouest du département actuel de la Lozère, principalement dans l'arrondissement de Marvéjols que les Juifs avaient fixé leur résidence. L'auteur de la *Notice sur l'ancienne existence d'une colonie juive dans le Gévaudan*, J.-M. Ignon [4], leur attribue la fondation de Montjézieu ou Montjuif, Salmon, Booz, Ruth et Obed. Aucun document latin ou hébreu ne vient appuyer cette assertion. Rien ne prouve d'ailleurs que Salmon et Booz, situés dans un vallon de la rive gauche du Lot, n'aient pas été autrefois de simples hameaux ou plutôt des *Mas*. On peut en dire autant de Ruth, qui, du reste, s'appelait Reilhes, et d'Obed qui portait le nom de Bec ou Aubec. Quant à Montjézieu (Mons Judaeus), c'était, comme son nom

1. Ménard, *Histoire de la Ville de Nismes*, t. I, p. 85-86.

2. Jean Roucaute, *La Formation territoriale du domaine royal en Gévaudan* dans *Bulletin de la Société d'Agriculture, etc.*, du département de la Lozère, année 1901, 14.

3. Commune du canton de Langogne. — *Archives dép. de la Lozère*, G. 1447, fol. 455-456.

4. *Ouvr. cité*, p. 190.

l'indique, une colline dépendant d'un ancien château où les Juifs de la région enterraient leurs morts. Nous en parlerons plus loin.

Le même écrivain cite, à l'appui de sa thèse en faveur de l'existence d'une colonie juive en Gévaudan, des tombeaux retrouvés dans ces localités et dans celles de la Tuile (lou Tioulas ou Tiougas), de Malbousquet et de Montrodat, auxquelles il attribue une origine juive. Or, il s'agit ici, à n'en pas douter, de tombes soit de Gallo-Romains, soit de Sarrasins qui, on le sait, ont pendant longtemps séjourné dans la vicomté de Grèzes.

On ne saurait davantage admettre avec notre auteur que le nom du village de Banassac dérive de Manassé, que celui de Gimel provienne de la troisième lettre de l'alphabet hébreu, que la rivière du Lot soit ainsi appelée en souvenir du neveu du patriarche Abraham, ni que le plateau de Tresmenassès doive son origine à trois familles juives du nom de Manassé. C'est peut-être ingénieux, mais ce n'est assurément pas de l'histoire.

Un manuscrit d'Oxford, copié à Rhodèz par Samson ben Isaac ben Yekoutiel, contemporain de Salomon ben Addéreth et demeurant à Avignon en 1355, renferme des « Questions et des Réponses »[1] de R. Jacob Hallévi « le Pieux », qui florissait, d'après Azoulaï, cité par Gross[2], vers 1203. Ce savant, que l'on a confondu tantôt avec Jacob de Corbeil, surnommé « le saint » et « le cabbaliste », demeurait dans une localité appelée par Azoulaï מרויש Renan-Neubauer l'avait d'abord identifiée avec Viviers-sur-Rhône en lisant מויריירש au lieu de מרויש. M. Gross[3] croit au contraire, que le nom de מרויש désigne Marvège ou Marvéjols. Ces deux identifications nous paraissent également inexactes. Il n'est évidemment pas question, dans le manuscrit d'Oxford, de la ville de Viviers, où le plus ancien document relatif aux Juifs n'est pas antérieur à l'année 1268[4], ni de Marvéjols dont le nom latin est

1. Ces « Questions et Réponses » ont été imprimées à Livourne en 1818 et à Kœnigsberg en 1855 (Renan-Neubauer, *Les Rabbins français*, p. 447 et 742).

2. *Gallia judaica*, p. 364. — L'édition de Livourne ne porte aucune date.

3. *Ibid.*, p. 365.

4. Dans ce document il est question d'une vente faite par deux Juifs de Viviers, Crescas et Mosselat frères, à Pons Liautard. Un autre document mentionne une transaction passée, vers la même époque, entre le recteur de l'hôpital de Viviers et le juif Salvet, procureur de la synagogue de cette ville (Dr Francus, *Les Juifs à Viviers* dans *Semaine religieuse du diocèse*, n° du 10 mars 1899, p. 793-795). L'évêque Hugues de la Tour, qui siégea à Viviers de 1263 à 1292, accorda certains privilèges aux Juifs, malgré les récriminations de son clergé, qui en appela au pape. Voici, d'après le Dr Francus, la sentence arbitrale rendue en 1289 par l'archevêque de

Marologium ou Marilogium, d'où Mariéjols, Maruéjols ou Marvéjols, mais de Meyrueis ou Myrveys, alors localité importante du Rouergue, résidence d'un bayle royal, où de bonne heure les Juifs s'étaient établis. Ce qui semble confirmer notre opinion, c'est qu'au nombre des Juifs qui, aux xve et xvie siècles, demeuraient à Marseille et à Carpentras, les uns sont dits originaires de Marvéjols et les autres de Marvège, c'est-à-dire, selon nous, de Meyrueis ou Myrveys [1].

D'après Azoulaï [2], Jacob Hallévi « le pieux » ou « le mystique » disait qu'il adressait au ciel, en songe, des questions sur des points de casuistique et en recevait des réponses. Le même savant ajoute que Jacob Hallévi était le beau-frère de R. Mordekhaï. Quel était ce Rabbin? Rien n'autorise à l'identifier, comme le suppose M. Gross, ni avec Mordekhaï ben Ezobi, syndic des Juifs de la Sénéchaussée de Carcassonne, ni avec Mordekhaï ben Isaac Kimhi qui habitait Carpentras au commencement du xive siècle. Le nom de Mordekhaï était très répandu en Languedoc et en Provence, et il est fort probable qu'il s'agit ici d'un savant de Meyrueis dont le nom ne nous est pas autrement connu.

Il y avait également des Juifs à Marvéjols dès la plus haute antiquité. Nos documents en mentionnent deux : Dieulosal et Isaac. M. Léon Denisy [3], sans indication de source, y ajoute les noms de David, Manassé, Boos, marchands; Lévi, cordonnier, Salomon, coutelier, Abraham, médecin, Ruth (?) tailleur et Jacob, menuisier.

Vienne, chargé par le Souverain Pontife de se prononcer sur le différend : ..... Art. 27. Nous statuons que les Juifs porteront sur leurs vêtements une grande croix ou une roue en étoffe rouge. Nous révoquons tous les privilèges à eux accordés par l'évêque. Nous défendons qu'il leur soit permis à l'avenir de bâtir de nouvelles synagogues ou d'avoir d'autres cimetières sans le consentement du Chapitre.

1. En 1492 demeurait à Marseille un juif du nom d'Isac de Marvéjols (*Revue des Études juives*, t. IX, p. 67). — A Carpentras, on rencontre, en 1532, Compradet de Marvège (*ibid.*, t. XII, p. 197 et 199), Cresques de Marvéjols et Crescas de Maruélos et Jacob Gard de Marvège (*ibid.*, t. XII, p. 200).

2. *Schem Haguedolim*, édition Livourne, p. 31.

3. *Notice topographique et historique sur le canton de Marvéjols*, p. 10 et 226-228.

II

QUARTIER SPÉCIAL — SYNAGOGUE — CIMETIÈRE — BOUCHERIE

A Mende, comme à Marvéjols, les Juifs étaient, au moyen âge, relégués dans un quartier spécial. Dans la ville épiscopale, ce quartier était situé dans la rue de la Juyverie (Juytarie), aujourd'hui

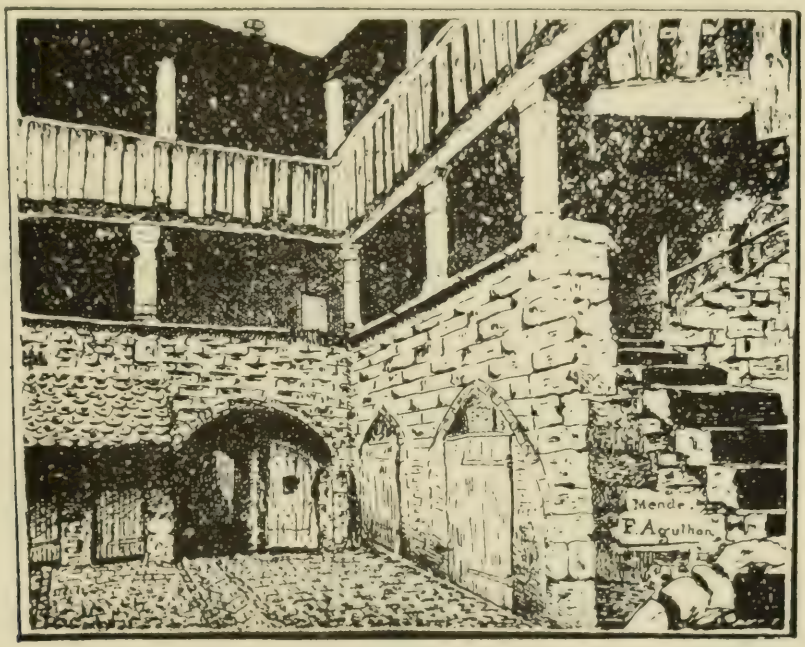


Fig. A. — *Mende : Synagogue juive, rue Notre-Dame (XIIIe siècle).*

rue Notre-Dame, à l'angle de la rue Léopold-Monestier. Il s'étendait de la Fontaine des Juifs (angle de la maison Baoux) jusqu'à la rue des Finets [1]. Vers la fin du XIIIe siècle, l'évêque Guillaume Durand, « le Spéculateur », leur défendit d'en sortir les jours des Lamentations et de la Passion (mercredi, jeudi et vendredi saints) et de travailler en public le dimanche et les jours de grandes fêtes [2].

Dans la cité royale (Marvéjols n'appartenait pas aux évêques de Mende), les Juifs étaient parqués dans la rue de la Juzatarie ou

1. Cette fontaine, qui existe encore aujourd'hui, est connue sous le nom de fontaine de la Vierge noire, à laquelle on attribue toutes sortes de miracles.

2. Judei in diebus lamentationum et dominice Passionis in publicum non appareant, vel procedant, nec in diebus dominicis et sollempnibus publica operari presumant.

Juziterie, « allant droit de la Fontaine qui est au milieu de la place publique d'icelle ville à la rue appelée des Bastiers[1] ».

La synagogue était située dans la rue Juytarie, aujourd'hui rue Notre-Dame. Il en reste encore des vestiges, comme l'indique la figure A[2].

Le porche (figure B[3]) ouvre sur la rue par une belle porte ogivale L'évêque Durand II fit transformer cette synagogue, après l'expulsion des Juifs en 1306, en un collège qu'il appela Collège ou Couvent de la Toussaint, où treize prêtres vivaient en commun. Elle

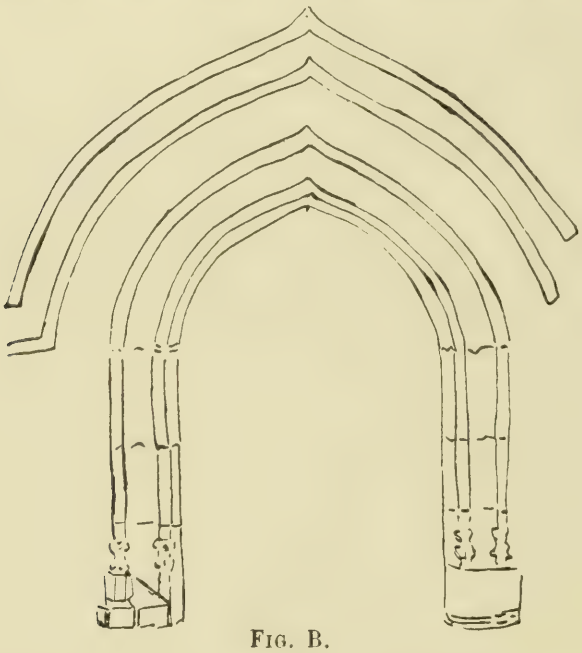


Fig. B.

subsista ainsi jusqu'à la Révolution de 1789, époque à laquelle elle subit de nouvelles modifications[4].

A Marvéjols, la synagogue, dont il ne reste aucune trace, se trouvait dans la rue Juzatarie ou Juséterie, Maison Villaret, au témoignage de M. Léon Denisy, qui en a fait une description détaillée d'après un manuscrit qui lui aurait été communiqué[5].

« L'entrée de ce temple en était marquée, dit M. Denisy, par une façade décorée des emblèmes de la Loi, du chandelier tradi-

1. Dr J. Barbot, *Pages inédites de l'Histoire de Marvéjols*, p. 78. — En 1603, cette rue portait le nom de la Jésuiterie ou de la Jusuyterie et, en 1648, celui de la Juyterie.

2. Cette photographie a été faite sur un dessin de M. Agulhon dans *Le Guide des Etrangers à Mende*, année 1913, p. 40.

3. Nous devons ce croquis à l'obligeance de M. Greif, conseiller à la cour d'appel de Nîmes.

4. J.-M. Ignon, *ouvr. cité*, p. 201.

5. *Notice topographique et historique sur le canton de Marvéjols*, p. 226-228.

tionnel à sept branches et de deux colonnes du temple de Salomon (*sic*). A l'intérieur était une nef que douze petites colonnes séparaient des bas-côtés et qui servaient de supports à des tribunes latérales ou galeries. Au centre de la voûte était suspendue une belle et assez grande lanterne; au-dessus, était le chœur en contre-haut de plusieurs marches très douces. L'enceinte du temple, de forme elliptique, renfermait des bancs, un pupitre, un énorme candélabre placé au devant et six gros chandeliers sur les côtés.

Le sanctuaire était marqué par une arcade à plein cintre, présentant sur la face le Décalogue gravé sur des tablettes; à la voûte figuraient des nuages peints à fresque, ainsi que les tables de la loi de Moïse.

Dans ce sanctuaire, on voyait une arche en bois très belle et de grandeur moyenne dans laquelle étaient déposés le Pentateuque, les lois, les livres et les autres objets sacrés de la religion juive. Enfin, cette espèce de tabernacle dont le socle était orné du nom de douze tribus (?) était voilé par une belle et riche draperie. Il n'en reste aucun vestige. »

Cette description qui, par endroits, est trop fantaisiste, paraît se rapporter à la synagogue actuelle de Carpentras et non pas à celle de Marvéjols, dont l'existence, d'ailleurs, n'est pas absolument certaine.

Cimetière. — Il n'existe, à notre connaissance, aucun document relatif à l'emplacement d'un cimetière juif à Mende ou à Marvéjols. Il est, du reste, peu probable qu'il y en ait jamais eu dans l'une ou dans l'autre de ces villes. Les Juifs du Gévaudan n'avaient qu'un seul cimetière situé à Montjézieu [1] (mons judeus ou montjuif). Il s'appelait ainsi parce que telle était, en général, la dénomination donnée aux cimetières juifs, en raison de ce fait qu'ils étaient situés le plus souvent sur le penchant d'une colline. Tel est le cas à Barcelone et à Girone (Montjuich ou mont judaïque), à Narbonne (Montzaïc), à Nîmes (Puech-Juzieu, Jésiou ou Jasiou), à Clermont-Ferrand (Montjuzet), etc. [2].

1. Commune du canton de la Canourgue, arrondissement de Marvéjols. — Le mot *jézieu* signifie juif. — Jusiou, Jasiou, Jousiou ou Juzeu en patois gévaudanais, languedocien et provençal.

2. Jean Régné, *Etude sur la condition des Juifs de Narbonne*, p. 104. — Ménard, *Hist. de la Ville de Nismes*, p. 166, et Germer-Durand, *Cartulaire du Chapitre de l'Eglise Cathédrale Notre-Dame de Nîmes*, p. 231. — Cohendy, *Inventaire des Chartes des Archives dép. du Puy-de-Dôme antérieures au XIIIe siècle*, p. 11 et 51.

Le village de Montjézieu n'était donc pas, comme l'a prétendu J.-M. Ignon, suivi par André et J. Bouret[1], le chef-lieu d'une colonie juive. Il devint, à la suite de l'échange de 1266 entre Saint Louis et l'évêque Odilon de Mercœur, la propriété du roi de France[2].

Il existait cependant au moyen âge un cimetière juif à Villefort[3]. Mais cette localité appartenait alors à la viguerie d'Uzès et ne fut rattachée qu'en 1789 au département de la Lozère.

Boucherie. — Les Juifs possédaient à Mende une boucherie spéciale située dans la rue Juytarie. En 1267, à la suite des réclamations présentées à Laurence de Condat, juge du Gévaudan, agissant au nom de l'évêque Odilon de Mercœur, par un certain nombre de notables de la ville de Mende, il fut décidé qu'à la place des différentes boucheries situées dans des rues peu convenables une seule serait dorénavant établie au pan du Chastel, au lieu appelé « los Locias » où anciennement, dit-on, s'en trouvait déjà une. Elle avait pour confronts les maisons Boayrole, Raymond Marche et celle dite dels Banels. Un règlement spécial intervint entre le mandataire de l'évêque et les notables tant au sujet de la vente des diverses marchandises que de la part du cens annuel revendiqué par l'évêque en sa qualité de comte du Gévaudan. Un article spécial fit défense aux Juifs de vendre dans cette boucherie aux chrétiens les viandes provenant des animaux tués par eux[4]. Cette même défense est reproduite dans les *Instructions* et *Constitutions* de Guillaume Durand « le Spéculateur », qui fut nommé évêque de Mende en 1286, mais n'occupa son siège qu'à partir de 1291[5].

III

En dehors des persécutions dont ils furent l'objet pendant la guerre des Albigeois[6], il ne semble pas que les Juifs aient été

1. F. André, *Notice sur les Juifs en Gévaudan* dans *Mémoires et Analyse des Travaux de la Société d'Agriculture, Sciences et Arts de la ville de Mende*, t. XXIII, p. 85. — J. Bouret, *Dictionnaire géographique de la Lozère.*
2. Burdin, *Documents historiques sur la province de Gévaudan*, p. 357.
3. J.-M. Ignon, *Mémoires des Antiquaires de France*, t. VIII, p. 334.
4. Jos. Berthelé, *Instructions et Constitutions de Guillaume Durand*, p. 2.
5. *Pièces justificatives*, n° 54.
6. *Arch. dép. de la Lozère*, G. 1444 (Portefeuille).

molestés au pays de Gévaudan. Ils entretenaient les relations les plus cordiales avec les chrétiens et il n'était pas rare de les voir assis à la même table et prenant leurs repas en commun. Les évêques de Mende ne virent en général, à ce qu'il semble, aucun empêchement au maintien de ces relations amicales. Il était réservé à Guillaume Durand « le Spéculateur » de briser ces liens fraternels et d'élever un mur de séparation entre les sectateurs des deux religions. L'ancien gouverneur de la Marche d'Ancône et de la Romagne n'aimait pas ses sujets israélites. Suivant l'expression de l'un des fondateurs de l'Académie de Nîmes, il fut fameux par le nom de *Speculator* et par la haine qu'il avait contre les Juifs [1].

Guillaume Durand nous a laissé un recueil de règlements et de conseils à l'usage du clergé du diocèse de Mende. Ce recueil se compose de deux parties ayant pour titres, la première : *les Instructions*, la seconde : *les Constitutions*. Nous ne nous occuperons ici que des *Instructions*, qui comprennent quatre chapitres [2] dont le dernier est relatif aux Juifs. Nous le reproduisons d'après le manuscrit trouvé en 1894 au village de Cessenon (Hérault) et publié en 1905 sous le titre de : *Instructions et Constitutions de Guillaume Durand* « le Spéculateur », par Jos. Berthelé, archiviste du département de l'Hérault, et M. Valmary, diplômé d'Etudes supérieures d'Histoire :

De Judeis. — Judei nutrices, ancillas et alia mancipia christiana in domibus propriis tenere non presumant. Christiani vero qui contra hoc fecerint, moneantur ter ut a judeorum servicio recedant. Quod si facere noluerint, excommunicentur, et tamdiu excommunicati publice nuncientur, donec ab illorum servicio recesserint et de tanta offensa satisfecerint competenter. Judei vero tercio moneantur ut tales a se abjiciant. Quod si facere noluerint, eis christianorum participatio subtrahatur, ita videlicet quod mercatores et alii christiani tercio moneantur ut nullos contractus aut aliqua commercia cum eis faciant, nec ad molendum bladum suum vel ad coquendum panem sive quecumque alia christianorum subsidia admittantur.

Nullus tabellio instrumenta judeis faciat in quibus sciverit vel crediderit esse usuras occultas vel manifestas : qui vero moniti contra fuerint, excommunicentur et excommunicati publice nuncientur.

1. François Graverol, *Notice et Abrégé historique des vingt-deux villes chefs des diocèses de la province de Languedoc*, dans *Bulletin de la Société d'Agriculture du dép. de la Lozère*, t. LIV, p. 109.

2. Dans un de ces chapitres, Guillaume Durand recommande à son clergé de refuser toute sépulture aux hérétiques, païens et juifs et de jeter en dehors du cimetière chrétien leurs ossements. Berthelé, *ouvrage cité*, p. 83 et 101.

Judei in diebus lamentationum et dominice Passionis in publicum non appareant, vel procedant, nec in diebus dominicis et sollempnibus publice operari presumant.

Nullus christianus carnes judeorum refutatos ab eis presumat vendere in macello christianorum vel alibi infra villam.

Sed nec judei carnes publice vendant vel comedant in diebus (in) quibus ab esu carnium se abstinent christiani.

Omnis quoque christianus judeorum convivia vitet, nec eos quisquam ad convivia recipiat, quia, cum ipsi cibaria nostra vitent, sacrilegium est a christianis eorum nefandissimos cibos sumi.

Nullus quoque christianus azima judeorum manducet.

Nullus judeum medicum in sua egritudine advocet, aut ab eo recipiat medicinam, vel cum eis in balneo se lavet.

Judei quoque, ut a christianis discernantur, in superiori veste, in medio pectoris, rotam bene apparentem et coloris alterius quam sit vestis ipsa, publice portent.

Nemo eis aut aliis infidelibus bajulias seu alia publica officia super christianos committat, ne ex hoc occasionem in christianos habeant seviendi.

Nullus judeos aut alios infideles ad baptismum venire absolute compellat; verumptamen si aliquis eorum, causa fidei suscipiende ad christianos confugerit, postquam de hoc constiterit, christianus efficiatur, non obstante domini sui, patris vel matris seu cujuslibet alterius contradictione, nec a possessionibus seu bonis suis propter hoc excludatur. Baptizatus tamen servicia debita et consueta non minus habet proprio domino exhibere, et hoc si dominus christianus est, quia in hoc casu servus remanet post baptismum. Si vero dominus judeus vel infidelis est, baptismus a talis domini servicio liberat baptizatum [1].

A l'époque dont nous parlons les Juifs étaient assez nombreux au pays de Gévaudan. Voici les noms de ceux qui, d'après les registres des notaires Gascon (année 1292) et Salvanhac (années 1302-1303), premier et troisième livres, — le deuxième a disparu, — demeuraient à Mende, Marvéjols, Château-Neuf-de-Randon, Saint-Chély-d'Apcher, etc. : Ferrier, Deulosal, Isaac, Bonanasc, Mordafays, Astrugue, Leonet, Salomon, Abramet, Pérès, Jacob David, Crescon, Dieulosal, Bonnefille, etc. J.-M. Ignon [2] y ajoute Malmo-

1. Ce passage des « Instructions » est la reproduction presque textuelle du 15e chapitre des Ordonnances du Synode convoqué, en 1284, à Nîmes par l'évêque Bertrand II (Ménard, *Hist. de la Ville de Nismes*, t. I, p. 372). Il a été publié par F. André, ancien archiviste de la Lozère, et traduit par M. l'abbé Albert Solanet dans le *Bulletin de la Société d'Agriculture de la Lozère*, t. XXIII, année 1872, p. 85-90, et t. XLIX, année 1897, p. 143-46.

2. *Ouvrage cité.*

nite « médecin célèbre, surnommé le savant de Mende ». Cet auteur fait sans doute allusion à Maïmonide, l'illustre auteur du *Guide des Egarés* et du Mischné-Tora. Or tout le monde sait que ce grand talmudiste, grand théologien et grand philosophe, est né en 1135 à Cordoue (Espagne) et mort en 1204 à Fostât (Vieux-Caire).

Les Juifs du Gévaudan étaient, en général, banquiers, prêteurs sur gages, péagers, marchands de chevaux, négociants en denrées de toutes sortes. Le plus considérable d'entre eux était sans conteste Ferrier, dont le nom figure vingt et une fois dans nos documents.

Il était en relation d'affaires avec des Nobles, des Ecclésiastiques et plusieurs autres personnes d'une condition plus modeste. Il nous suffira de mentionner parmi les premiers les damoiseaux Raymond Blanc de Pommiers[1] et Pons de Montialoux. En dehors des dettes que ce dernier avait contractées envers Ferrier, il convient de rappeler l'engagement qu'il avait pris, en 1302, d'apporter à Mende au domicile de son créancier deux quintaux de fromages à l'usage des Juifs *de caseis Judaicis duo quintalla*[2].

Au nombre des Ecclésiastiques nous citerons les chanoines Jean Alègre, Ponce Gibert, Jean Borrelh et Guillaume Pellisier, recteur de l'église de Saint-Amans[3]. Pellisier était redevable à Ferrier de la somme de six livres tournois pour le paiement desquelles il avait engagé, avec la garantie de Pierre, seigneur de Saint-Chély[4], tous ses biens *omnia bona sua et specialiter et expresse fructus et yssidas laboris et prati anni presentis ecclesie memorate.*

Parmi les autres débiteurs nous nous contenterons de relever les noms de : Ponce Richard, auquel Ferrier prêta, en 1301, cent livres tournois pour la garantie desquelles il reçut en gage *quendum Ronsinum guers pili marelli*[5]; Gaucelm Pellozo, citoyen de Mende, qui lui emprunta 17 livres tournois destinées au paiement

1. Village de la commune de Barjac, canton de Chanac.

2. *Pièces justificatives*, n° 29. — Ce fromage dit d'Auvergne ou de pauvre est connu en Lozère sous le nom de *Fourme*. On fait cailler le lait avec de la présure d'un petit veau, on sépare ensuite le petit lait en pressurant le caillé dans une forme et en le pétrissant avec les mains et les genoux (*Mémoires de la Société d'Agriculture de Mende*, année 1840-41, p. 138). Or, ce fromage ainsi fabriqué ne peut point servir à la consommation familiale des Juifs, la loi religieuse leur défendant de jouir de la chair d'un animal non abattu selon le rite.

3. Chef-lieu de canton, arrondissement de Mende.

4. *Pièces justificatives*, n° 37.

5. *Ibid.*, n° 1.

de sa dette envers le chevalier Hugon de Cuberia, lequel, en 1302, lui avait avancé pareille somme pour l'achat [1] *partis pedatgii, cartalatgii et del cresc de Garda* [2] *et del Raschas* [3]; P. Passabosc, de Saint-Martin [4], qui reconnaît lui devoir 21 sous et 5 deniers tournois pour le remboursement desquels se porte garant Raymond Turelli [5].

Ferrier avait deux fils, Mordafays (Mardochée) et Crescon. Le premier figure à plusieurs reprises dans nos documents. En 1301, Gérald de Synzelles, damoiseau, en garantie des 4 livres et 5 sous tournois qu'il lui emprunte, donne en gage à Mordafays un « redundel d'argent surdoré *in quo sunt undecim pecie minute pulcris operibus* et une guirlande d'argent *cum platis superdeauratis perlis et floribus superdeauratis, cum stoco infra rubeo* [6] ».

Ses autres débiteurs s'appelaient : Martin Vilaret, Jean Rabasa, Raymond et Jean Abades, Pierre Vairon, Jean Seguin, de Chauvetz [7], Privat Boscheti, Guillaume du Lac [8], Guillaume Coste, Jean Vitalis, « lo Teulayre » [9] et Michel... de Venède [10].

En l'année 1303, P. de la Vila de Saint-Bauzile [11] et Aldéa, sa femme, lui empruntent six livres tournois qu'ils s'engagent à lui rembourser vers la fête de Saint-Gilles [12]. La même année, P. de la Vila reconnaît avoir reçu, à titre de prêt du juif Bonanasc 10 livres tournois et *quandam equam pili blanc falf... et pro capite...* (effacé) [13]. En 1301, Gaucelm de Château-Vieux, damoiseau, de Saint-Etienne-de-Cubières [14], lui emprunta 7 livres et deux sous tournois [15]. En 1302, Jean Prim de Veyrines [16] lui doit 52 sous tournois et une poule [17]; Etienne Bernard de Saint-Etienne-de-

1. *Pièces justificatives*, n° 50.
2. Château de la Garde-Guérin, près de Villefort.
3. Village de la commune de Prévenchères.
4. Village de la commune du Born, canton de Mende.
5. *Pièces justificatives*, n° 33.
6. *Ibid.*, n° 5.
7. Commune de Servières, canton de Saint-Amans.
8. Village de la commune de Brenoux, canton de Mende.
9. Le tuileur, le couvreur.
10. Village de la commune de Brenoux, canton de Mende.
11. Chef-lieu de commune, canton de Mende.
12. *Pièces justificatives*, n° 44.
13. *Ibid.*, n° 40.
14. Chef-lieu de commune, canton du Bleymard.
15. *Pièces justificatives*, n° 3.
16. Village de la commune d'Allenc, canton du Bleymard.
17. *Pièces justificatives*, n° 9.

Valdonnez [1] 30 sous et le damoiseau Raymond de Mayreriis 55 sous [2].

La même année, Pierre Pendaria de Pelgères [3] emprunte à Bonanasc, associé avec son coreligionnaire Abramet, 55 sous tournois [4] et Vitalis de Rouffiac [5] s'engage à lui restituer dans un délai de quinze jours une jument qu'il lui avait précédemment donnée en garantie des 110 livres tournois que Bonanasc lui avait prêtées [6].

Jean Prim de Veyrines se déclare, la même année, débiteur envers Salomon, le même probablement que Randon, seigneur de Château-Neuf, appelait « son juif » [7], de 31 sous et 6 deniers tournois. Jean Azémar et P. Rocha du Born [8] lui empruntent onze sous [9]; Jean del Soleyros de Saint-Frézal-de-Ventalon [10] 46 sous et 7 deniers, somme pour laquelle Astrugue lui donne quittance au nom de Salomon [11]; Franco Jaucerand 20 livres; Jean Rabosa et Genciane Baressa 13 sous pendant que le chanoine Jean Boscheti lui vendit un drap demi-usé *quandam lodicem vairam mieg usa* [12].

L'associé de Salomon, Abramet, figure une seconde fois dans nos documents. Il est, en effet, en relation d'affaires, en 1302, avec Jean Borrasol des Bondons [13] et Jean Sabbaterii de Fraissinet-de-Lozère [14], qui déclarent lui devoir 12 sous tournois [15].

En 1292, le juif Peresius (Peretz) reconnaît tenir de Bernard Chapelle un manteau de prix *cum pennis d'eschirols* (écureuils) que ce dernier lui a donné en gage pour 38 sous et dont il pourra disposer à sa convenance si B. Chapelle ne les lui rembourse à la date fixée par eux [16]. Guillaume Port et Bertrand de Pelouse déclarent, en 1302, lui devoir 53 sous [17]. En 1303, sa femme Bonnefille le représente auprès de Jacob Peg... pour un règlement de compte

1. Chef-lieu de commune, canton de Mende.
2. *Pièces justificatives*, n° 18.
3. Village de la commune de Badaroux, canton de Mende.
4. *Pièces justificatives*, n° 15.
5. Village de la commune de Saint-Bauzile, canton de Mende.
6. *Pièces justificatives*, n° 49.
7. Voir notre travail *Les Juifs de la Sénéchaussée de Beaucaire*, p. 17.
8. Chef-lieu de commune, canton de Mende.
9. *Pièces justificatives*, n° 16.
10. Chef-lieu de commune, canton du Pont-de-Montvert.
11. *Pièces justificatives*, n° 26.
12. *Ibid.*, n° 41.
13. Chef-lieu de commune, canton de Florac.
14. *Ibid.*
15. *Pièces justificatives*, n° 22.
16. *Archives dép. de la Lozère*, E. Gascon, notaire, fol. 137.
17. *Pièces justificatives*, n° 13. — Chef-lieu de commune, canton de Mende.

avec son mari [1]. Son fils, Astrugue, figure, comme nous l'avons vu, en qualité de mandataire d'Abramet [2] et de Salomon [3].

Nos documents n'enregistrent qu'une seule fois le nom de Jacob David, qui, en 1302, prêta 30 sous tournois à Jean Rosiga et Astruge, sa femme, du village de Valelhas [4].

Il en est ainsi de Léonet de Château-Neuf-de-Randon, envers lequel Bertrand Brugerie s'engage pour la somme de 9 sous tournois, suivant le compte arrêté par le notaire Nicolas Alamand et Astrugue, fils de Péretz, mandataire de Léonet [5]. D'après un document cité par Jean Roucaute et Marc Saché [6], le nom de Léonet figure à côté de celui de Salomon dans une déclaration portant qu'ils ont reçu 60 sous tournois de P. d'Agulhac et de son frère.

Le nom de Dieulosal n'apparait également qu'une seule fois dans nos actes. Au mois d'octobre 1292, une discussion s'était élevée entre Dieulosal de Saint-Chély-d'Apcher [7] et Jean Garcian de la même localité relativement à un règlement de compte. Le débiteur paie à Dieulosal sept livres tournois pour tout ce qu'il pouvait lui devoir [8]. Dieulosal est sans doute identique avec P. Deulosal de Marvejols [9], établi, en 1301, à Château-Neuf-de-Randon [10], et qui, avec Isaac du même endroit, céda à Ferrier le revenu de la moitié du péage de Mende, *sub modis et formis quibus eis vendite fuit,* pour la somme annuelle de 16 livres tournois [11].

Ce revenu était la part qui était due au roi de France, en vertu de l'échange conclu en 1226 entre saint Louis et l'évêque Odilon de Mercœur. L'évêque abandonna au roi en toute souveraineté la vicomté de Grèzes et ses dépendances. En retour le roi céda à l'évêque quelques fiefs épars et de peu d'importance tels que Douchanet, le Pompidou [12], Fraissinet-de-Lozère [13], Le Serre [14],

1. *Pièces justificatives*, n° 31.
2. *Ibid.*, n° 6.
3. *Ibid.*, n°s 22 et 25.
4. *Ibid.*, n° 17.
5. *Ibid.*, n° 6.
6. *Lettres de Philippe-le-Bel relatives au pays de Gévaudan*, p. 54.
7. Chef-lieu de canton, arrondissement de Marvéjols.
8. *Arch. dép. de la Lozère*, E. Gaston, notaire, fol. CXXXVII.
9. Sous-préfecture de la Lozère.
10. Chef-lieu de canton de l'arrondissement de Mende.
11. *Pièces justificatives*, n° 2.
12. Feudum de duobus canibus. Douchanet, com. Monistrol-d'Allier, cant. Saugues, arr. Le Puy, dép. Haute-Loire. — Le Pompidou, chef-lieu de commune, canton de Barre, arrondissement de Florac.
13. Chef-lieu de canton Le Pont-de-Montvert, arrondissement de Florac.
14. Commune de Saint-Martin-de-Lansuscle, canton de Saint-Germain-de-Calberte, arrondissement de Florac.

Fontanilles [1], Saint-Julien-d'Arpaon [2] et les Clauses [3], mais lui assura une compensation pécuniaire et confirma à nouveau la Bulle d'or de l'an 1161 par laquelle Louis VII avait solennellement reconnu à l'évêque Aldebert III les droits régaliens sur tout le Gévaudan [4].

IV

Les documents dont nous venons de faire une analyse aussi brève que possible nous montrent les Juifs du Gévaudan en rapports constants avec la population chrétienne. Ils vivent en bonne intelligence avec les nobles et les ecclésiastiques qui leur servent souvent de témoins instrumentaires [5].

Au pays de Gévaudan, comme dans tout le Languedoc, les Juifs étaient soumis aux règles du droit romain pour leurs rapports juridiques avec les chrétiens [6]. Il n'existe aucune différence entre les actes concernant exclusivement ces derniers ou ceux dans lesquels interviennent les sectateurs de la loi de Moïse comme parties contractantes. Dans les uns et les autres, même altération de textes, — il semble que les notaires citaient de mémoire —, même développement de garanties instrumentaires, de clauses obligatoires, réservatrices, renonciatrices, etc. : renoncement à l'exception d'argent non versé comptant [7], renoncement au droit de demande en répétition au cas où la valeur réelle du bien vendu ou de l'objet engagé ou prêté serait supérieure au prix de vente ou à l'estimation du gage [8], renoncement à l'*Epistola divi Hadriani* [9], à la

1. Commune de Saint-Martin-de-Lansuscle.
2. Canton de Barre, arrondissement de Florac.
3. Commune de Fraissinet-de-Lozère, canton Le Pont-de-Montvert, arr. de Florac.
4. *Arch. dép. de la Lozère*, G. 25. Cf. Teulet, *Layettes du Trésor des Chartes*, t. I, p. 84, et Jean Roucaute, *La Formation territoriale du domaine royal en Gévaudan*, p. 9.
5. *Pièces justificatives*, n s 1, 2, 4, 5, 6, 8, etc.
6. Gustave Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 52 et 203, et Jean Régné, *Etude sur la Condition des Juifs de Narbonne*, p. 145.
7. *Pièces justificatives*, n° 7 : renuncians exceptioni non numerate. — Cf. Saige, *ouvr. cité*, p. 166.
8. *Ibid.*, n° 41 ; et si plus valeret. — Cf. Saige, *ouvr. cité*, p. 166.
9. *Ibid.*, n° 4. — Les actes relatifs aux Juifs de Mende ont altéré les titres véritables et attribué à Hadrien une Novelle de Justinien. La confusion est venue de la citation, dans les *Institutes*, de l'*Epistola Divi Hadriani*, dont nous ne connaissons pas le texte, mais dont Justinien applique l'esprit dans sa *Novelle* 4. — Les citations

nouvelle constitution « De duobus vel pluribus reis debendi » ou « De duobus reis debendi [1] », à la *novæ Constitutioni* « De principali reo convinciendo » ou « De principali reo prius convinciendo » [2], renoncement au bénéfice du Sénatus-Consulte Velléien [3], à la Novelle *si qua mulier* [4], etc.

Nos documents ne connaissent pas davantage de différence entre Juifs et Chrétiens quant à la formule du serment. Si, dans d'autres localités, le Juif s'engage dans les contrats sur le livre de la loi de Moïse [5] ou si, comme à Arles, Narbonne, etc., on lui impose des formules imprécatoires [6], il jure, à Mende, à l'égal du chrétien « bona fide, sub obligatione omnium bonorum suorum [7] ».

d'Hadrien sont rarissimes dans les textes de Justinien. Le titre XX du livre III des *Institutes* (*De Fidejussoribus*) contient ce passage (§ 4) :

« Si plures sint fidejussores, quotquot erunt numero, singuli in solidum tenentur : itaque liberum est creditori, a quo velit solidum patere. Sed ex epistola divi Hadriani compellitur creditor a singulis, qui modo solvendo semellitis constestatæ tempore, partes petere. Ideoque, si quis ex fidejussoribus eo tempore solvendo non sit, hoc ceteros onerat. Sed si ab uno fidejussore creditor totum consecutus fuerit, hujus solius detrimentum erit, si is pro quo fidejussit, solvendo non sit; et sibi imputare debet, cum potuerit adjuvari ex epistola divi Hadriani, et desiderare ut pro parte in se detur actio. »

1. *Ibid.*, cf. le *Digeste : De duobus reis constituendis*, lib. XLV, tit. II ; le *Code : De duobus reis stipulandi et promittendi*, lib. VIII, tit. XL ; les *Institutes de Justinien*, lib. III, tit. XVI ; la *Novelle 99 de Justinien : De reis promittendi.* — Au mot *reus*, Jean Kahl, dit Calvin, dans son *Lexicon juridicum juris cæsarei*, Genève, 1673, dit : « Differentiæ causâ, qui stipulatur, reus stipulandi, qui spondet, reus promittendi dicitur, ... sicuti qui credit reus credendi, *qui accipit, reus debendi*, etc. »

2. *Ibid.*, nos 33 et 49. — C'est la *Novelle* 4 de Justinien : *De fidejussoribus et mandatoribus, sponsoribus et solutionibus.* Le chap. I de cette Novelle est intitulé : *Ut creditores primo loco conveniant principalem.*

3. C'est un décret rendu sur la proposition des consuls Marcus Silanus et Velleius Tutor. Il défend aux femmes de s'obliger pour la dette d'autrui.

4. L'authentique *Si qua mulier* est reproduite au *Code de Justinien*, lib. I, tit. II, loi 13, et forme le chapitre 38 de la *Novelle* 123 de Justinien. Elle est désignée par les premiers mots du texte : « Si qua mulier aut vir monasticam elegerit vitam ! ... » On trouve encore une authentique *Si qua mulier* dans la *Novelle* 134, chap. 8 : *De intercessionibus mulierum* : « Et illud vero prævidimus..... ut si qua mulier crediti instrumento consensiat proprio viro, aut scribat, et propriam substantiam aut scriptam obligatam faciat : jubemus nullatenus hujusmodi valere aut tenere... » Ces deux textes règlent la capacité de la femme pour s'obliger.

Nous devons à l'obligeance de notre savant confrère, M. Bondurand, archiviste départemental du Gard, la communication de ces notes. Qu'il reçoive ici l'expression de notre vive gratitude.

5. Saige, *ouvr. cité*, p. 53, 84 et 196.

6. Giraud, *Histoire du Droit romain et du Droit français*, t. II; cf. Depping, *Les Juifs dans le Moyen Age*, p. 201, et Jean Régné, *ouvr. cité*, p. 149-150.

7. *Pièces justificatives*, nos 1, 2 et suiv.

La raison en est-elle uniquement que les notaires omettaient habituellement dans leurs actes la formule du serment? Nous ne sommes pas éloigné de le croire. Quoi qu'il en soit, le comte du Gévaudan, Guillaume I Durand qui, nous l'avons vu, témoigna si peu de bienveillance aux Juifs, n'eut plus guère le temps de s'occuper d'eux. Une affaire plus importante, une question vitale pour son Eglise et ses domaines, absorbait toute son attention. Le contrat d'échange de 1266 entre saint Louis et Odilon de Mercœur n'était point fidèlement observé, et dès l'année 1269 un procès — il devait durer trente-huit ans — s'engagea entre l'évêché et la couronne. Il avait atteint la période la plus aiguë en 1291, quelque temps après la prise de possession par Guillaume I Durand du siège épiscopal de Mende. Le sénéchal de Beaucaire et les officiers royaux d'une part, et la turbulente noblesse gévaudanaise de l'autre, empiétaient de plus en plus sur les privilèges de l'Eglise et Guillaume I, pour sauvegarder les droits de ses juridictions temporelle et spirituelle, et se mettre à l'abri de l'orage qui grondait autour de lui, n'hésita pas à faire appel à la toute-puissance de Philippe le Bel. Celui-ci, comprenant tout le profit que la royauté pouvait tirer de la soumission à son autorité de l'un des prélats les plus influents du pays, s'empressa de prendre sous sa protection l'évêque, ses droits et ses revenus, et d'imposer à tous les officiers royaux le respect absolu de ses privilèges.

Par une lettre datée de Hons-Hergies[1] (18 octobre 1291), il ordonna au sénéchal de Beaucaire de ne plus entraver, à l'avenir, l'action de la justice épiscopale et de faire nettement délimiter le mas du Pompidou au sujet duquel un accord était intervenu entre Louis IX et l'évêque de Mende, moyennant un revenu annuel de 20 livres tournois garanties par la moitié du péage de Mende. Philippe le Bel prescrivit en outre, à la même date, au sénéchal de Beaucaire de traiter favorablement l'évêque et de ne plus l'obliger à répondre du temporel de son église devant les viguiers d'Anduze et d'Uzès, les bayles de Marvéjols et de Meyrueis[2].

1. Hons-Hergies, départ. du Nord, arrond. d'Avesnes, canton de Bavai. *Arch. dép. de la Lozère*, G. 771.

2. Anduze, chef-lieu de canton du département du Gard. — Uzès, sous-préfecture du Gard. — Marvéjols, sous-préfecture de la Lozère. — Meyrueis, chef-lieu de canton de la Lozère, faisait jadis partie du Rouergue.

V

Monté sur le siège épiscopal de Mende en 1296, Guillaume II Durand, ne fit preuve, que nous sachions, d'aucune hostilité contre les Juifs. A l'instar de son oncle et prédécesseur, Guillaume I Durand « le Spéculateur », il avait à lutter contre les audacieuses entreprises des nobles du pays. Pour affirmer et soutenir personnellement ses privilèges en présence de Philippe le Bel, il se rendit, dès l'année suivante, dans son prieuré d'Argenteuil [1], d'accord avec le chapitre cathédral de Mende qui lui alloua annuellement un subside de 60 sous tournois pendant son séjour à Paris, où, dit l'acte auquel nous empruntons ce renseignement, *il est retenu pour la conservation et défense des droits et privilèges de son Eglise* [2]. Sa démarche fut couronnée d'un plein succès. Dans une lettre datée d'Anet [3] (28 avril 1298), nous voyons, en effet, Philippe le Bel recommander au sénéchal de Beaucaire de veiller à ce que l'évêque de Mende soit remis en la possession de certains biens et droits appartenant à son Eglise et usurpés par plusieurs barons du Gévaudan [4], de mettre un terme à leurs excès de pouvoir et de leur interdire dorénavant de s'emparer du temporel de l'évêché [5].

Cette condescendance de Philippe le Bel envers Guillaume II Durand s'explique aisément. L'évêque de Mende était possesseur de la plus vaste des seigneuries ecclésiastiques du royaume, un des deux seuls prélats qui assistèrent au Concile de Bourges convoqué pour consentir à la levée des décimes accordés au Roi par le pape Benoit XI et qui était spécialement désigné avec l'archevêque de Narbonne et les évêques de Bayeux et de Limoges pour recueillir les documents propres à éclairer les membres du Concile de Vienne appelé à se prononcer sur l'ordre du Temple [6], et Philippe le Bel sentait le besoin de le ménager et de respecter ses droits et privilèges au moment surtout où apparut pour lui la nécessité d'accroître ses ressources financières pour suffire à la guerre de Flandre [7].

1. Argenteuil, chef-lieu de canton du département de Seine-et-Oise, arrond. de Versailles.
2. *Arch. dép. de la Lozère*, G. 33. — Cf. Roucaute et Saché, *ouvr. cité*, *Introduction*, p. VII.
3. Anet, chef-lieu de canton du dép. d'Eure-et-Loir, arrond. de Dreux.
4. Roucaute et Saché, *ouvr. cité*, p. 13.
5. *Ibid.*, p. 17.
6. Jean Roucaute et Marc Saché, *ouvr. cité*, p. 74. Cf. *Introduction*, p. VI.
7. *Ibid.*, p. 10, 12 et suiv.

Aussi, pendant que Guillaume II Durand permettait aux Juifs du Gévaudan de se livrer sans crainte à leurs opérations commerciales, Philippe le Bel avait les yeux fixés sur eux. Il lui fallait à tout prix de l'argent. Cet argent était à sa portée et il n'était pas homme à le laisser échapper. Le 23 juillet 1306, le lendemain du jeûne institué en commémoration de la prise de Jérusalem, un arrêt d'exil, motivé par des « crimes abominables », fut signifié à tous les Juifs du royaume. Leurs biens furent confisqués, leurs créances saisies et leurs possesseurs condamnés, dans un délai d'un mois, à quitter la France. Ceux du Gévaudan se retirèrent, pour la plupart, en Provence et dans le Comtat Venaissin, où nous retrouvons certains de leurs descendants établis à la fin du xve et dans la première moitié du xvie siècle [1].

Mais les Juifs partis, il s'agissait de régler la question de leurs biens. Et ce n'était pas chose facile. Les seigneurs dont on avait expulsé les Juifs s'opposaient à leur spoliation complète et entendaient avoir part à la dépouille de ceux qui habitaient leurs domaines. Guillaume II Durand se montra plus exigeant. Il soutenait que tous les biens des Juifs sans aucune distinction le regardaient tout particulièrement et relevaient de la justice épiscopale haute et basse. Les officiers royaux, au contraire, les revendiquaient en vertu du *jus regium*. Philippe le Bel, qui venait de passer avec Guillaume II Durand un acte de Paréage par lequel il associait l'évêque de Mende à tous ses droits, ne pouvait guère s'opposer à sa demande. Aussi donna-t-il, le 4 février 1307 [2], pleins pouvoirs à Guillaume de Plaisian et au sénéchal de Beaucaire, Jean de l'Isle-Jourdain, assisté d'Etienne d'Antognac, un des intendants préposés à la dépossession des Juifs de la Sénéchaussée, pour régler la question des biens des Juifs du Gévaudan par une transaction ou autrement à leur guise. L'affaire traîna en longueur et ce n'est qu'en avril 1310 qu'un accord intervint entre la couronne et l'évêché, aux termes duquel le roi abandonnait à Guillaume II Durand le tiers sur la confiscation des biens des Juifs du Gévaudan, plus une maison située à Mende, et ayant appartenu au juif Ferrier [3].

Quant aux nobles du Gévaudan qui s'étaient également opposés à la spoliation des Juifs et avaient revendiqué les biens confisqués

1. Voir plus haut, p. 115, note 1.

2. Jean Roucaute, *ouvr. cité*, p. 53-56. — Guillaume de Plaisian fut chargé, par Philippe le Bel, à l'instar de Guillaume de Nogaret pour la Sénéchaussée de Toulouse, du règlement des affaires des Juifs du Gévaudan.

3. Saige, *ouvr. cité*, p. 101 et 324.

sur ceux qui habitaient leurs domaines, il ne semble pas qu'ils fussent aussi bien partagés que l'abbé de Saint-Gilles qui eut le tiers de ce qu'avait rapporté la vente des biens des Juifs établis dans son territoire [1] ou comme Amauri II, vicomte de Narbonne, qui se résigna, « par pure libéralité de son âme », à accepter 5.000 livres de petits tournois, de bonne et forte monnaie et divers immeubles contigus au palais vicomtal [2].

Quelle était la valeur des biens confisqués sur les Juifs du Gévaudan ? F. André, dans sa *Notice sur les Juifs en Gévaudan* (p. 90), s'exprime ainsi : « On conservait autrefois dans les anciennes Archives de l'Évêché un rouleau de huit feuillets en parchemin. Là étaient énumérés les biens meubles et immeubles des Juifs dépossédés dans la ville de Mende. Ce document ne nous est pas parvenu. » Or, dans sa *Notice historique de la ville de Mende*, p. 134-136, notice à laquelle F. André a collaboré, M. A. Martin affirme que la valeur des biens, meubles et immeubles des Juifs, fut estimée à 14.823 livres, 15 sols, 6 deniers, outre 27 écus, 31 subsides et décime de blé. Nous ignorons à quelle source M. Martin a puisé ce si intéressant renseignement.

Par le Paréage de 1307, Philippe le Bel et Guillaume II Durand s'étaient interdit le droit de faire de nouvelles acquisitions au pays de Gévaudan en dehors des domaines qu'ils viendraient à retenir par droit de *Prélation*, *nisi jure prelationis vel retentionis*. C'est en vertu de cet accord que l'évêque de Mende put faire l'achat, en 1321, par les soins de Raymond Barroti, vicaire général de son église, du château du Chaylar [3] ayant appartenu à Guillaume de Randon [4], après la confirmation de la vente par Marquise et Béatrix, mère et épouse de Guillaume de Randon, par le chevalier Raymond d'Altier [5] et après main-levée de ses créanciers Joseph Français, Clara, sa femme, et Moïse, Juifs d'Avignon, auxquels il était dû la somme de 1.300 florins d'or qui furent versés entre leurs mains par Jean de Capdenac, chanoine du diocèse de Cahors, et Guillaume Raymond, procurateur de l'évêque de Mende [6].

Pareille acquisition fut faite, en 1324, par le roi Charles de Valois,

1. Ménard, *Histoire de la Ville de Nismes*, t. II, p. 10 ; Preuves, p. 15.
2. J. Régné, *ouvr. cité*, p. 134.
3. Chaylard-l'Evêque, près du village de Chaudeyrac (Lozère).
4. Ancien château sur la montagne de ce nom, commune d'Estables, canton de Saint-Amans.
5. Chef-lieu de commune, canton de Villefort.
6. *Pièces justificatives*, n° 59.

de la terre et du château de Belvezet[1] que le même Guillaume de Randon, seigneur de Luc[2], avait engagés à des Juifs[3].

D'après F. André[4], il y aurait eu un certain nombre d'Israélites à Marvéjols en 1322, mais leur séjour dans cette ville ne fut pas de longue durée, car, la même année, Philippe V, malgré la parole donnée par Louis X le Hutin, ordonna l'expulsion des Juifs de tout le royaume.

Depuis l'exil de 1306 jusqu'à nos jours il n'y eut plus de communauté juive au pays de Gévaudan.

S. Kahn.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

1. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1350, fol. XLV^{r}.

Anno quo sup[ra] (M°. CCC°. I°) scil[icet] II° K[a]l[endas] Augusti. Nov[er]int univ[er]si q[uod] Pon[cius] Richardi [con]fessus fuit se deb[er]e, Ferrario judeo Mimat[ensi], centu[m] s[olidos] tur[onenses], ex c[aus]a mutui, in quib[us] renu[n]ciavit except[i]o[n]i p[e]cunie no[n] h[abi]te et no[n] recepte etc.[5], quos p[ro]misit eid[em] solv[er]e et redd[er]e hinc ad die[m] d[omi]nicam, et si ob mora[m] etc. P[ro]quib[us] centu[m] s[olidis] d[i]c[tu]s Judeus [con]fessus fuit se h[abe]re in pignore q[ue]ndam ronsinu[m] guers pili marelli, cui quid[em] ronsino dic[tu]s Pon[cius], q[uam]diu d[i]ctu]s Judeus tenebit ex c[aus]a p[re]dicta, p[ro]misit p[ro]vid[er]e in expen[sis], in stabulo dicti Ferrarii ; p[ro]mittens et[iam] id[em] Pon[cius] dic[t]o Judeo dic[tu]m ronsinu[m] s[er]vare de morte, de o[mn]i dolo et fraude advenientib[us] dicto ronsino ac et[iam] de o[mn]i evict[i]o[n]e. Q[ue] o[mn]ia ita ten[er]e, attend[er]e et s[er]vare et c[on]t[ra] no[n] ve[n]ire dicto Ferrario p[re]senti, stip[u]lanti sollemp[n]iter et

1. Belvezet était situé près de Prévenchères, canton de Villefort, arrond. de Mende.
2. Chef-lieu de commune, canton de Langogne, arrond. de Mende.
3. Lettres du roi au Trésor des Chartes, carton J., n° 63, citées par Depping, *Les Juifs dans le Moyen Age*, p. 160.
4. *Ouvrage cité*, t. XXIII, p. 85-90.
5. *Sic* dans le manuscrit.

recipienti p[ro]misit bona fide, sub obligatio[n]e o[mn]ium bonor[um] suor[um].

Act[um] in op[er]atorio ven[erabilis] viri d[omi]ni R. Piscis, can[onici] Mimat[ensis]; t[estibus] p[resentibus] vo[catis] d[omi]no P. Gontardi p[res]b[yte]ro, Jacobo del Jandric[1] cl[er]ico, P. Carrada et me Nicholao Alamandi not[ario] etc.

2. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1350, fol. XLVII[v].

Anno Domini M°. CCC°. primo, scilicet die martis ante beatum Egidium. Noverint universi presentes et futuri quod P. Deulosal et Ysaac, de Castronovo[2], judei, non decepti etc., dicentes ad se medietatem pedagii Mimatensis domini Regis ad se, ex venditione sibi a domino Rege vel alio eius [nomine facta, pertinere et pertinuisse per tempus infrascriptum, vendiderunt, sub modis et formis quibus eis vendita fuit dicta medietas, Ferrario judeo Mimatensi et per ipsum illis quibus ipse voluerit, ipsam medietateum, scilicet a festo Nativitatis beati Johannis Babtiste proxime lapso usque ad festum Nativitatis beati Johannis Babtiste proxime venturum, precio XVI librarum turonensium, quas confessi fuerunt se habuisse et recepisse in pecunia numerata, et de eis ipsum Ferrarium quittaverunt et quitum clamaverunt; renunciantes exceptioni etc.; et si plus valet etc; de evictione autem particulari et universali eidem promiserunt, sub obligatione omnium bonorum suorum et ita tenere et contra non venire dicto Ferrario promiserunt.

Acta fuerunt hec Mimati, in operatorio domini R. Piscis canonici Mimatensis; testibus presentibus: Stephano Bonihominis, Johanne Regordi et me Nicholao Alamandi notario etc.

3. — *Bonanati Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1350, fol. XLVII[v].

Anno quo supra (1301), die mercurii ante beatum Egidium. Noverint universi quod Gaucelmus de Castroveteri, domicellus, parochie sancti St[ephani de Cuberia, non deceptus etc., confessus fuit et in veritate recognovit Bonanato[3] judeo presenti et dictam confessionem recipienti se debere eidem Judeo septem libros et duos solidos turonenses seu monete publice currentis, ex causa mutui; in quibus renunciavit excep-

1. Jandric, village de la commune d'Allenc, canton du Bleymard.
2. Châteauneuf-de-Randon, chef-lieu de canton.
3. Partout ailleurs : *Bonanasc.*

tioni etc.; quas promisit eidem solvere et reddere hinc ad festum omnium Sanctorum ; et si ob moram etc.; renuncians omni juri etc, ; et ita attendere, servare et contra non venire dictus Gaucelmus dicto Judeo promisit et juravit, sub obligatione etc.

Actum Mimati, in operatorio domini R. Piscis ; testibus presentibus : Jacobo Chambo, G. Regis et me etc.

4. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1350, fol. CIIII^r^.

Anno Domini M°. CCC°. secundo, scilicet die lune post octobos Annunciationis Dominice. Noverint universi presentes pariter et futuri quod religiosus vir dominus P. Berardi, prior prioratus de Lanueiol [1], Guigo Berardi clericus, Joannes Parssaval et Johannes Roma clericus, et quilibet in solidum, non decepti, etc., confessi fuerunt et in veritate recognoverunt Ferrario judeo Mimatensi presenti et presentem confessionem recipienti, se debere, eidem Ferrario, quindecim libras turonenses seu monete publice currentis, ex causa mutui boni et veri, renunciantes exceptioni etc, ; quas promiserunt se soluturos, et quilibet in solidum, dicto Ferrario stipulanti, hinc ad diem lune post mediam Kadragesimam proxime veniendam post istam in qua sumus de presenti ; et si ob moram solutionis etc. ; renunciantes epistole divi Adriani de duobus reis vel pluribus debendi, petitioni libelli, translato hujus instrumenti, omnibus judiciis et omni alii juri etc. ; et ita attendere, servare et contra non venire dictï dominus Prior, Guigo, Johannes et Johannes, et quisque eorum in solidum, et sine partis excusatione, dicto Ferrario presenti, stipulanti sollempniter et recipienti, promiserunt sub obligatione bonorum suorum et juraverunt etc.

Actum in operatorio magistri Johannis Fulci notarii ; testibus presentibus vocatis et rogatis : magistris R. Alamandi, R. Salmoyrati, Gervasio Galterii, domino P. Mombel presbytero, et me, etc.

5. — *Geraldi de Sinzellis et Mordafays.*

Archiv. Lozère. G. 1350, fol. CXII^r^. (Cet acte est barré.)

Anno Domini M°. CCC°. secundo, scilicet die veneris post tres septimanas Pasche. Noverint universi presentes et futuri quod Geraldus de Synzellis, domicellus, in presencia mei notarii et testium subscriptorum, inpignoravit et ex causa pignoris tradidit Mordafays filio Ferrarii judei unum redundel argenti superdeauratum, in quo sunt undecim pecie

1. Lanuéjols, chef-lieu de commune, canton de Mende.

minute pulcris operibus, et unam garlandam argenti cum platis superdeauratis, perlis et floribus superdeauratis, cum stoco infra rubeo, et hoc precis VIIIto librarum et V solidorum turonensium seu monete publice currentis ; quas VIII libras et V solidos idem Geraldus confessus fuit se habuisse et numerando recepisse, renuncians exceptioni, quas promisit dicto Judeo solvere et reddere hinc ad annum novum ; alias concessit eidem Mordafays quod posset vendere et distrahere pro satisfaciendo sibi de summa predicta. Item promisit dictus Geraldus dicto Mordafays de evictione redundelli et garlande predictorum, et versa vice dictus Mordafays promisit dicto Geraldo vel alio ejus nomine et certum mandatum habenti reddere ipsa pignora, satisfacto sibi de summa predicta a dicto Geraldo vel alio ejus nomine ; et ita attendere dicti Geraldus et Mordafays ad invicem, solempni actu stipulationis interposito, intor eos promiserunt bona fide.

Acta fuerunt hec Mimati, in operatorio Guigonis Morres ; testibus presentibus : ipso Guigone, domino Guarino de Sinzellis monacho, domino Yterio Julyani, R. de Segonsaco clerico, et me Nicholao Alamandi notario, etc.

Post hec, anno Domini M°. CCC°. III°., die mercurii post beatum Nicholaum, dicte partes dictam notam preceperunt cancellari, se invicem de contentis in ipsa nota quittaverunt. Actum in camera Raymundi Alamandi ; testibus : Dalmacia de Jagonsaco, Saint-Chassal, R. Marmon, et me Nicholao etc.

6. — *Leoneti Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1350, fol. CXVIIIv.

Anno quo supra (1302), ante Pentecosten. Noverint universi quod B[er[t[randus] Brugerie, de Castronovo[1], ut dixit, confessus fuit [Astrugo filio Peresii et michi notario infrascripto ut publice persone stipulanti, nomine Leoneti, de Castronovo judei stipulantibus, se debere dicto Leoneto novem solidos turonenses, ex causa mutui, renuncians exceptioni etc. ; quos promisit solvere hinc ad Nativitatem beati Johannis Babtiste, et si ob moram etc., et super ipsis credere etc., renuncians omni juri etc. ; et ita attendere dicto Astrugo et michi notario infrascripto stipulantibus nomine dicti Leoneti absentis et recipientibus promisit sub obligatione, etc.

Actum Mimati, in operatorio superiori liberorum Raymundi Pelichonis quondam ; testibus presentibus : magistro R. Alamundi notario, R. de Lacu clerico et me Nicholao Alamandi notario, etc.

1. Châteauneuf-de-Randon.

7. — *Salomonis Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. XVI^{v}. (Détérioré par l'humidité, illisible en partie.)

Ipso anno, die et eodem loco (1302, dimanche après Saint-Luc, Mende), Johannem (*sic* pour Johannes) Prim, de Veyrinis, confessus fuit..... Salomoni judeo presenti, triginta unum solidos et VI denarios turonenses seu monete ...ex causa mutui ; quos XXXI solidos et VI denarios eidem solvere promisit hinc ad festum omnium Sanctorum ...obligatione omnium bonorum suorum juravit, renuncians exceptioni non numerate pecunie. Testes : dominus Berengarius Baussani presbyter, magister .....Laurencius Balmelas et ego notarius.

8. — *Bonanasc Judei.*

Ibid., à la suite du précédent. (Facta est.)

Item ipso anno et die et eodem loco, Johannes Prim predictus confessus fuit se debere Bonasac (*sic*) judeo quinquaginta et duos solidos turonenses seu monete currentis, ex causa mutui, et unam gallinam, renuncians exceptioni non numerate pecunie ; quos LII solidos et dictam gallinam dictus Johannes solvere promisit dicto judeo hinc ad festum omnium Sanctorum, sub obligatione omnium bonorum suorum et juravit. Item, cum et quibusdam causis, ut dicebat, dictus Johannes tradidisset dicto Judeo hodierna die, presente Guillelma de la Bela viginti novem solidos, dictus Johannes confessus fuit se ipsos recepisse a dicto Judeo, renuncians exceptioni non numerate pecunie, acto inter ipsos quod dictus Johannes de omni eo quod dicto Judeo debebat nomine suo, ex quacumque causa. usque in diem presentem, est quitius, solvendo dicto LII solidos et dictam gallinam. Testes : P. de la Vila, magister Laurencius Balmelas.

(*A suivre.*)

OBSERVATIONS

SUR L'HISTOIRE DU CULTE JUIF

A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT

La réforme esthétique inaugurée par Mendelssohn devait logiquement conduire à une réforme du côté extérieur de l'office dans ses deux parties principales, le culte et la prédication. Ce n'est pas un hasard que la science du judaïsme ait commencé par l'histoire de la prédication (*Gottesdienstliche Vortraege*) pour continuer par la poésie synagogale (*Synagogale Poesie*) et son histoire littéraire (*Literaturgeschichte*). Aucun domaine de la science juive n'a été aussi activement cultivé et développé que ces deux disciplines. Mais il manquait jusqu'à présent un ouvrage d'ensemble, surtout un ouvrage populaire, n'exigeant pas de ses lecteurs des connaissances spéciales. L'ouvrage d'Elbogen sur « le culte juif »[1] comble cette lacune (sauf pour la prédication) en totalisant, pour ainsi dire, les nombreux matériaux existants et j'ai plaisir à constater que, dans l'ensemble, l'auteur s'est acquitté avec succès de sa tâche. Il domine parfaitement son sujet, son exposé est clair et ses jugements sensés.

Après une introduction qui délimite la matière, esquisse le développement historique, définit brièvement la terminologie et les rites, signale les sources et la bibliographie (p. 1-13), l'ouvrage se divise en trois grandes sections, qu'on pourrait, en raison de leur contenu et de leur étendue, appeler autant de livres. Mais le mieux

1. Elbogen (Ismar), *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwickelung*, Leipzig, G. Fock, 1913 ; in-8° de XVI + 619 p. (Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums). — Le présent article a été écrit en 1914 ; les circonstances en ont différé la publication.

est de laisser la parole à l'auteur lui-même, qui s'explique ainsi sur la « disposition des matières » (p. 13) : « D'abord, il faut donner une *description du culte juif*, tel qu'il a lieu les jours ouvrables, les sabbats et les fêtes ; on exposera successivement les prières, les lectures bibliques et les développements poétiques, en les ramenant chaque fois à la forme la plus ancienne connue et en les suivant dans leur évolution à travers les temps et les rites jusqu'à nos jours... La seconde section présente un exposé d'ensemble de l'*histoire du culte juif* depuis les origines jusqu'à notre époque ; cette histoire se divise en trois parties : l'époque des « prières fondamentales »[1] (jusqu'en 600), celle du piyout (600-1800), celle de la critique (XIXe siècle). La troisième section est consacrée à l'*organisation du culte juif ;* elle traite des conditions extérieures du culte, des édifices et de leur agencement, de la communauté, de ses administrateurs et de ses fonctionnaires ainsi que de leur rôle à l'office. »

La première section consacre un chapitre à chacun des sujets suivants : l'office journalier (p. 14-106), l'office des jours spéciaux (p. 107-154), lecture et explication de la Bible (p. 155-205), la poésie synagogale (p. 206-231). On voit que le « piout » est mis à l'arrière-plan, ce qui s'explique dans un tableau d'ensemble du culte juif, d'autant plus que, dans la seconde section de l'ouvrage, l'auteur revient sur cette partie de la liturgie pour l'étudier en détail. Ce plan ne tient compte ni des origines historiques, ni de l'importance des jours cultuels ; il est déterminé par des raisons pratiques (il suit le Siddour de Baer) dont la légitimité doit être reconnue. Le seul inconvénient qu'il offre est que certaines matières ont dû être répétées dans la deuxième section. Sans rechercher si et comment ces répétitions auraient pu être évitées, nous nous proposons d'examiner ici quelques points particuliers de ceux que l'auteur a traités.

I

Le premier nom de la prière du matin aurait été, d'après M. Elbogen, בַּשַּׁחַר. Mais dans la michna de Berakhot, I, 3 (lire 4) à laquelle il se réfère (p. 14), le mot בשחר est simplement une indication de temps (et non un terme servant à définir), tout de même que les mots בבקר et בערב qui précèdent. Ce même mot

1. *Stammgebete*, expression empruntée à Zunz.

de בערב ainsi que le mot ערבים dans la 1re michna sont considérés par notre auteur (p. 99) comme des noms de la prière du soir, alors qu'ils signifient seulement le temps du soir. Même si on lit ערבית, avec les éditions et contre le texte de Lowe, ce n'est pas un terme technique, car ערבית n'est qu'une abréviation de תפלת ערבית et n'est jamais réuni à שמע : on ne dit nulle part שמע ערבית.

Le mode de récitation du Chema et la signification de l'expression פורס על שמע ont fait l'objet d'une discussion animée entre M. Elbogen, moi-même, Bacher et M. Liber, dans cette Revue. Notre auteur revient à plusieurs reprises sur ce sujet (p. 26, 496-7, 514-5, où l'on trouvera la bibliographie) pour s'en tenir à son ancienne opinion. Il me semble que la question a été suffisamment élucidée et je ne la reprendrai pas. Qu'il me soit permis seulement d'apporter quelques additions. Ce sont toutes des citations d'ouvrages anciens, quoique post-talmudiques ; elles montrent tout au moins que M. Elbogen a contre lui tous les anciens, qui s'y entendaient pourtant. Pour le cas où l'un ou l'autre des textes qui suivent aurait déjà été cité, je renonce par avance à toute revendication en priorité.

1. — *Halakhot Guedolot*, éd. de Venise, 45 *d* au milieu : אין פורסין על שמע... קטן קורא בתורה ... אבל אין פורס על שמע עד שיהא בן י"ג וכו' אבל אין מוציא רבים ידי חובתן לא לפרוס על שמע ולא לברך ברכת המזון ולא לקרות מגילה.

2. — *Consultations des Gueonim*, éd. Harkavy, n° 330, p. 157 : וצריכא למיחזו אי האוו בי עשרה לפרוש על שמע או לירד לפני התיבה וכו' או לברכת אבלים וחתנים וכו'.

3-6. — *Séfer ha-Ittim*, éd. de Berlin, 1902, p. 249 : וכתב רב נטרונאי גאון וכו' לאלתר חותם ופורס על שמע. — *Ibid.*, p. 250 : ולאחר שעונין ברכו פותחין בפריסות שמע בשתים לפניה בא"י אמ"ה יוצר אור ובורא חשך וכו'. — *Ibid.*, p. 253, en bas : citation presque littéralement semblable à celle de notre n° 1, avec mention de Haï Gaon. — *Ibid.*, p. 280, en bas : וכיון שבטלה הגזירה והיו פורסין על שמע כתקנה.

7-9. — Isaac ibn Guiat, dans *Méa Chearim* (*Chaaré Simha*, éd. Bamberger), p. 59-60 : ואמר רב עמרם וכו' כיון שעומד שליח צבור לפרוס על שמע וכו' (cf. la note de l'éditeur). — *Ibid.*, p. 61 : ואמר מר רב האיי בר מר רב נחשון וכו' ואל תשנו ממנהג הישיבות ויורד ש"צ ופורס על שמע בערבית כדרך שפורס כל השנה. — *Ibid.* : ושל יום הכפורים וכו' ועומד ש"צ ופורס על שמע ואם רוצה לאמר נשמת והודאות בכלל הברכות אומר.

10. — Joseph ibn Migach, *Consultations*, n° 86 : אבל ברכות של ק"ש וכו' אלא ש"צ הפורס על שמע יוציא את הרבים ידי חובתם אם היו שומעין לו כמו שיוציא המברך ברכת המזון וכו' אבל תקנו שיפריס ש"צ על עצמו והצבור שותקין ושומעין הברכות ויענו על החתימה אמן כמו שעושין בבה"מ ובקידוש היום.

11. — Maïmonide, *Kobetz*, 31 *c* en bas : ולפיכך תיקן ז"ל (הרמב"ם) שיגביה קולו ש"צ מתחלה וינהג המנהג בתפלה כמו שנוהג בפריסה על שמע שש"צ יגביה קול מבראשונה להוציא מי שאינו יודע והנמשכים אחריו יתפללו בלחש או בקול נמוך מקולו להוציא.

12. — Eliézer ben Nathan, *Raban*, 79 *c* : אין פורסין על שמע כגון שאנו נזהרין שהבאין לבית הכנסת לאחר שעמד החזן בתפילה אומר ברכו עד יוצר המאורות ופורס לשון פרוסה שאינו משלים הברכות.

13. — *Chibbolé ha-Léket*, n° 26 : ופי' פורסין לשון פרוסה שפורס את הברכות שלפני קרית שמע ואין מברכין אלא אחת ויש מפרשין פורסין מברכין כי הוא יברך הזבח תרגם יונתן יפרוס על דיבחא.

14. — *Arouch ha-Katzer, s. v.* פרס : פי' מברך ברכת יוצר אור [1].

La seule bénédiction que la tradition déclare biblique est celle du repas (*Berakhot*, III, 1 ; Maïmonide, *H. Berakhot*, I, 1). Dans la littérature traditionnelle, l'origine biblique (מן התורה) est toujours en même temps une indication chronologique. Cette bénédiction est effectivement très ancienne, étant déjà mentionnée dans I Samuel, IX, 13 [2]. C'est cette bénédiction qui est à l'origine de toutes les autres. Après elle, la plus ancienne est vraisemblablement celle de la Tora, que l'on doit reconnaître dans la « Ahaba » qui précède immédiatement le Chema, comme on l'admet d'ailleurs généralement et comme le Talmud lui-même l'a déjà indiqué. Les prêtres, qui ont introduit la bénédiction du sacrifice, ont, continuant dans cette voie, prononcé une autre bénédiction sur le Chema récité par eux et ils ont appelé cet acte, comme celui du repas sacrificiel, פרס על. On s'explique ainsi que ce terme ne se soit conservé dans la tradition que pour la récitation du Chema, alors qu'on emploie ailleurs le verbe ברך : c'est qu'il était très ancien et remontait à l'époque prétalmudique, faisant partie alors du vocabulaire araméen des prêtres. Les docteurs l'ont conservé en l'hébraïsant, tandis que les termes ברך et ברכה ont été créés par eux sur le modèle biblique.

1. Les trois dernières citations d'après Wellesz, dans *Magyar Zsidó Szemle*, XXVII (1910), 358. — Sur כורכין את שמע, voir Echkol, p. 14, n° 12.

2. Comp. Kohler, dans *Jewish Encycl.*, III, 9 *a*.

II

La récitation du Chema ainsi que les bénédictions qui l'accompagnent proviennent de la liturgie qui, au Temple de Jérusalem, introduisait le sacrifice du matin. La fin du culte journalier n'était pas solennisée d'une manière spéciale ; la récitation du Chema le soir n'a donc pas son origine dans les pratiques du Temple, elle constitue un simple pendant de celle du matin. Les prières qui introduisent aujourd'hui le Chema du soir étaient destinées primitivement au Chema du matin ; ce sont des formes différentes d'une seule et même Berakha ; en d'autres termes, *Ahaba rabba* est identique à *Ahabath olam* et *Yotzer or* à *Maaribh arabhim*, comme l'admet aussi M. Elbogen (p. 20). Pour conserver les deux formules de chaque bénédiction, l'une fut assignée au Chema du matin et l'autre à celui du soir, la dernière bénédiction fut accommodée à l'office du soir par l'introduction des mots מעריב ערבים et la mention répétée de la nuit.

Le noyau de cette bénédiction est constitué par les mots suivants : בחכמה פותח שערים (ו)בתבונה משנה עתים ומחליף את הזמנים ומסדר את הכוכבים במשמרותיהם ברקיע, « avec sagesse Il ouvre les portes, avec intelligence Il change les saisons et fait alterner les temps et dispose les étoiles à leurs postes au firmament ». Le mot עתים désigne-t-il les saisons de l'année et le mot זמנים le jour et la nuit, comme l'explique Baer (*Siddour, ad loc.*), ou inversement ? Peu nous importe ici, puisqu'en tout cas les deux notions y sont. Le sens est ainsi qu'en ouvrant les portes, Dieu cause la succession du jour et de la nuit et celle des saisons. Il est évident qu'il s'agit des portes par lesquelles passe le soleil, à son lever le matin et le soir à son coucher. Déjà le psalmiste avait dit : « Au soleil il a placé une tente dans les cieux. Et il est semblable à un jeune époux qui sort de sa chambre nuptiale, il se réjouit comme un héros pour parcourir la carrière. D'une extrémité du ciel il sort et sa course s'achève à l'autre bout et rien n'échappe à son ardeur » (Psaume XIX, 5-7). Toutefois, ce n'est pas cette description poétique qui est la source de notre prière, mais l'astronomie babylonienne. « Les portes du ciel, dit Jeremias[1], d'où le soleil sort au matin et où il entre le soir n'appartiennent pas à la conception « scientifique »

1. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (Leipzig, 1913), p. 36.

que les Babyloniens se faisaient de l'univers, mais à la poésie, qui est inséparable de la mythologie. » Sur un sceau cylindrique on trouve une image représentant l'entrée du dieu Soleil par la porte orientale du ciel[1] Le soleil ouvre les verroux du ciel, les portes du monde. Un texte dit littéralement : « Il ouvre des portes aux deux côtés ; il assujettit fortement une fermeture à gauche et à droite »[2]. Poésie ou science, peu nous importe ; l'essentiel est que nous trouvons à une époque aussi antique la notion de l' « ouverture des portes ».

D'autres lumières sont projetées sur notre prière par la troisième partie du Livre d'Hénoch, qui porte le titre de « Livre astronomique ». On y décrit en détail la « révolution des luminaires ». Tout le texte est à lire. Dès le début on trouve ceci : « Voici la première loi des luminaires : la lumière du soleil a son lever dans les portes orientales du ciel et son coucher dans les portes occidentales du ciel. Je vis six portes d'où le soleil se lève et six portes dans lesquelles le soleil se couche ; la lune se couche aussi par ces portes, de même les conducteurs des étoiles avec ceux qui les conduisent : il y a six portes à l'est et six au coucher du soleil et toutes *sont disposées l'une d'après l'autre,* et beaucoup de fenêtres se trouvent à droite et à gauche de ces portes ». (LXII, 2 et suiv. ; Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen*, II. 278). L'auteur de ce livre explique à l'aide de sa théorie du lever et du coucher du soleil par les portes l'égalité du jour et de la nuit, l'augmentation et la diminution du jour et de la nuit, etc. Il développe une théorie semblable pour la lune et les étoiles. Dans l'Apocalypse de Baruch (texte grec) l'ange dit à Baruch, qui entend un coup de tonnerre ébranlant la terre : « C'est maintenant que les anges ouvrent les trois cent soixante-cinq portes du ciel et la lumière se sépare des ténèbres » (V. chap. VI ; Kautzsch, II, 453). L'ange prend ensuite Baruch et, le menant au coucher du soleil, lui dit : « Quand le soleil a parcouru le jour, quatre anges reçoivent sa couronne et la portent au ciel et *la renouvellent* parce que lui et ses rayons ont été souillés sur la terre. D'ailleurs *il est ainsi renouvelé chaque jour* (chap. VIII). » Le soleil est souillé, explique ensuite l'auteur, parce qu'il est obligé de voir les transgressions et les péchés des hommes. « C'est pourquoi il est souillé et c'est pourquoi *il doit être renouvelé.* »

Nous trouvons donc chez les Babyloniens et chez les auteurs

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, p. 37, n° 1.

juifs qui en dépendent les portes qui sont ouvertes avec sagesse, puis la « disposition des étoiles » dont notre prière du soir parle dans la suite. D'elles dépendent « le changement des jours et l'alternance des saisons ». Ce point est plus développé dans la bénédiction du samedi matin, où il est dit : « Dieu qui *ouvre chaque jour les battants des portes de l'Orient et fend les fenêtres du firmament,* tire le soleil de sa place, la lune de sa demeure, et éclaire l'univers et tous ses habitants. » Cette bénédiction plus longue, qui est peut-être plus primitive, mentionne, à côté des portes, les fenêtres du ciel. La prière *Haméir*, commune au sabbat et à la semaine, connaît aussi le « renouvellement journalier » dont parle l'Apocalypse : « Celui qui éclaire la terre et ses habitants avec miséricorde et dans sa bonté renouvelle chaque jour l'œuvre de la création ». Comme le montre le contexte, il s'agit du renouvellement du soleil et avant tout du soleil. De la mention de la lune il résulte d'ailleurs que la bénédiction, sous sa forme actuelle, était destinée au soir aussi bien qu'au matin.

Le judaïsme authentique — si l'on peut employer cette expression — a éliminé complètement les anges et les astres et il fait agir Dieu seul ; mais l'image du monde, telle qu'elle apparaît dans nos prières, est celle de l'antiquité babylonienne, il serait peut-être plus juste de dire : de l'antiquité orientale.

Une ressemblance curieuse avec les attributs de Dieu usités dans l'ancienne Babylonie nous est fournie par la deuxième bénédiction de la Tefila. Il y est dit de Dieu : « Il redresse les tombés, guérit les malades, délie les attachés, soutient les nécessiteux[1]. » Les épithètes de Dieu sont : סומך נופלים רופא חולים מתיר אסורים ומשיב לאביונים. Or, dans les formules magiques de Surpu, on trouve littéralement ceci :

> Guérir les malades tu peux,
> Redresser les tombés tu peux,
> Relever le faible tu peux[2].

« On dit du dieu Soleil qu'il est en son pouvoir de faire revivre les morts, de délier les attachés », de Nabû qu'il « prolonge les jours de la vie et réveille les morts », de Marduk qu'il « aime à réveiller les morts[3] ».

1. La dernière proposition se trouve seulement dans le Siddour de Saadia.
2. A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients* (Leipzig, 1904), p. 31.
3. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, p. 323. La déesse Gula est appelée « la réveilleuse des morts » et Nergal « celui qui rend vivant » (p. 324).

Nous retrouvons donc chez les Babyloniens tous les quatre qualificatifs de Dieu (car il va de soi que משען לאבונים est identique à « relever le faible »). Si le psalmiste dit ה' מתיר אסורים (CXLVI, 6; cf. CV, 20), on pourrait y voir une intention de polémique : ce n'est pas le dieu Soleil, c'est Adonaï qui délie les attachés. Mais je ne voudrais pas aller si loin. A part ce dernier qualificatif, aucun des trois autres ne se trouve dans la Bible, quoique les idées qu'ils expriment ne lui soient pas étrangères. Dieu guérit les blessures, redresse les tombés, soutient les faibles, mais il n'est jamais appelé dans la Bible : Celui qui guérit les malades, Celui qui redresse les tombés, Celui qui soutient les pauvres. Les mots סומך נופלים רופא חולים מתיר אסורים משען לאביונים ne figurent pas dans la recension palestinienne de notre bénédiction (Elbogen, p. 44) ; ils sont d'origine babylonienne. Je ne prétends pas pour cela que les docteurs babyloniens, auteurs des formules en question, aient pris des leçons chez les Babyloniens, encore moins qu'ils aient étudié la littérature cunéiforme ; mais je pense que les vieilles conceptions des Assyriens et des Babyloniens continuèrent à vivre des siècles après la disparition de leur empire et de leur peuple et étaient devenues le bien commun des peuples, au nombre desquels il faut mettre les Juifs. Ce qui est vrai, c'est que les Juifs n'ont pas pris des éléments étrangers tels quels ; ils les ont adaptés à leurs idées propres, les ont transposés et « monothéisés ».

Dans la version courante de notre bénédiction la résurrection est mentionnée cinq fois, tandis que dans l'ancienne version palestinienne elle ne figure que deux fois (Elbogen, p. 44). Quoique la Michna (*Berakhot*, V, 2) nomme déjà la bénédiction *tehiyat ha-méthim*, il se pourrait que la résurrection ne fût pas contenue du tout dans la formule primitive, car la toute-puissance de Dieu, qui est louée dans cette bénédiction, ne consiste nullement, d'après les conceptions anciennes du judaïsme, dans la résurrection des morts, mais dans la création et le gouvernement du monde. La Michna elle-même, dans un texte visiblement plus ancien que le précédent (*Roch-Hachana,* IV, 5), appelle notre bénédiction *guebhouroth*. Si l'on élimine la résurrection de la bénédiction, celle-ci conserve un excellent sens et est parfaitement à sa place au commencement des *prières,* qui doivent toujours commencer par un éloge de Dieu (*hodaah*). Après l'hommage au Dieu « tout-puissant » vient tout naturellement, dans la troisième bénédiction, l'hommage au Dieu « saint ». La croyance à la résurrection des morts a été érigée en dogme vers l'an 100 (*Sanhedrin*, X, 1) et,

comme le prouvent les dissensions détaillées de la Guemara (*Sanhedrin*, f°s 90 et s.), elle a, plus tard, occupé tout spécialement les docteurs babyloniens. A mon avis, il n'est pas impossible que la résurrection n'ait pas figuré du tout dans la toute première formule de la bénédiction. Il est remarquable que l'attribut divin « Celui qui fait revivre les morts » (מחיה מתים) soit, lui aussi, babylonien et non biblique.

Les éléments plus jeunes des dix-huit bénédictions sont constitués par les douze médianes, que contient seulement la Tefila des jours ouvrables. Cette circonstance seule — la prière quotidienne étant l'institution la plus tardive — milite en faveur d'une jeunesse relative. M. Elbogen conclut de son étude du Chemoné-Esré « qu'il contient différents éléments de différentes époques », « que la clôture de la Tefila peut avoir eu lieu grâce à Gamaliel II, mais que son origine remonte à une époque bien antérieure, à l'époque anté-maccabéenne, à l'époque de la « Grande Synagogue » (p. 30). Il cherche ensuite à découvrir un rapport logique dans la prière primitive. Je considère *Hachibhénou* et *Sela'h* d'une part et, de l'autre, *Reéh* et *Hâchibha* comme des formules différentes de la même prière ; dans la rédaction finale, toutes ont été recueillies, afin qu'aucune ne se perdît. Si *Teka* ne formait pas primitivement avec *Hâchibha* une seule prière commune, elle n'est aussi qu'une autre formule de *Hâchibha*. Le principe de la conservation de l'énergie s'applique à la tradition juive : ce qui a existé une fois demeure ou est au moins ménagé. Les bénédictions de la Tefila présentent le même cas que celles du Chema : l'une et l'autre formule de chacune furent maintenues.

M. Elbogen croit que « la rédaction de la Tefila porta seulement sur le fond et, par voie de conséquence, sur les eulogies finales des bénédictions, ainsi que sur l'ordre et la succession de celles-ci. Les termes, par contre, ne furent pas fixés ; ils restèrent libres et mouvants abandonnés à l'inspiration de l'officiant. C'est pourquoi il y eut longtemps plusieurs textes parallèles... Au IVe siècle encore on signale des divergences dans la récitation de la prière et elles n'ont jamais dû cesser tant que les prières n'étaient pas mises par écrit. Même plus tard il n'y avait pas un texte uniforme de la Tefila; les rituels des différents rites le transmettaient différemment, avec des textes plus ou moins développés. A l'intérieur du même pays on pouvait la trouver divergente dans des communautés voisines (p. 41-42) ».

Les preuves données ici pour démontrer que « les termes de la

prière restèrent libres » ne démontrent nullement que Gamaliel II ne *voulut* pas fixer ces termes. Ce serait tout à fait inconcevable, car ce ne serait pas une rédaction. Les divergences prouvent seulement que la fixation officielle du texte ne put supprimer d'un seul coup les autres textes; ceux-ci se maintinrent, quoique dans de petits cercles seulement, pendant des siècles encore. N'est-il pas certain que, plus tard, on voulut fixer le texte? Pourtant les divergences, M. Elbogen le constate lui-même, ne cessèrent pas On voulait, mais on ne pouvait pas. A l'exception du texte de la Bible hébraïque, on n'a jamais et nulle part réussi à préserver un texte, même « fixé », de variantes dans les termes Je ne partage donc pas l'opinion du caractère « mouvant » du texte de la Tefila et je ne crois pas non plus que la mise par écrit y eût changé quoi que ce soit.

III

M. Elbogen traite à deux reprises de l'utilisation des psaumes dans la liturgie, une fois à propos de l'office quotidien (*Pesouké de-Zimra,* p. 82 et s.) et l'autre à propos des fêtes (*Hallel*, p. 125 et 249). Il constate avec raison que la partie du rituel journalier qui commence par *Baroukh chéamar* et finit par *Yichtabah* forme un élément relativement jeune de la liturgie. Mais cela n'est vrai que de notre office, que j'appellerais rabbinique, non de la liturgie anté-rabbinique. Le culte du Temple, qui, pendant des siècles, a entièrement dominé la vie du peuple juif, est aussi le père du culte sans sacrifices. « L'institution des Maamadoth a eu pour effet que, pour la première fois, il fut constitué, dans tout le pays, un office qui, à de longs intervalles il est vrai, revenait régulièrement et qui avait lieu même en semaine » (p. 237). Les « maamadoth » ne sont pas mentionnés dans la Bible et constituent eux-mêmes une institution rabbinique. Même avant qu'elle existât, le peuple participait au culte du Temple en spectateur silencieux, mais aussi en fidèle, chantant les répons des cantiques. Notre auteur fait cette juste remarque : « De pieux israélites, demeurant à Jérusalem ou s'y trouvant de passage, prenaient part au sacrifice quotidien, assistaient à la bénédiction que les prêtres, debout sur les degrés du portique, prononçaient sur le peuple, se prosternaient pour la prière et faisaient monter leurs oraisons vers Dieu. Ils écoutaient le chant des Lévites, qui jouissait, comme le montrent les Chroniques, d'un grand prestige dans le second Temple. Les Psaumes,

l'hymnaire de cette époque, étaient déclamés par les chantres, mais la communauté s'y associait en disant « Amen », « Alléluia » ou de véritables refrains (« Louez le Seigneur, car sa bonté est éternelle », I Chron., XVI, 41; les doxologies à la fin des Psaumes ont une signification analogue). De cette manière les Psaumes devinrent de véritables cantiques de la communauté; ils acquirent une popularité et une diffusion extraordinaires. Ainsi s'explique leur immense influence sur la liturgie et la piété de tous les temps » (*ibidem*). Il résulte de ces faits que le plus ancien service public était constitué par des psaumes, que même des particuliers pouvaient réciter, comme le montre l'exemple de Hanna (I Samuel, II, 1-10). Les cinq derniers psaumes sont, par leur contenu, des psaumes populaires : le peuple y est directement invité, par le premier et le dernier mot, à louer Dieu. Il participait au culte du Temple par ses « Alléluia » comme plus tard à celui de la synagogue par ses « Amen ». Comme au Temple, la récitation de psaumes aura formé au commencement, à la synagogue, le noyau du culte et ces psaumes ont dû être justement les six derniers, qui constituent encore aujourd'hui les *Pesouké de-zimra* proprement dits. La connaissance générale des Psaumes à l'époque ancienne ne peut s'expliquer que par leur utilisation liturgique, ce qui n'aurait pas été le cas si la récitation de psaumes à l'office avait été introduite seulement à l'époque post-talmudique (comp. p. 272). Seuls, les psaumes peuvent avoir formé la transition naturelle entre le culte du Temple et celui de la synagogue. Ce n'est que peu à peu que les docteurs ont réussi à mettre à la place des psaumes leur propre liturgie, le Chema et la Tefila.

L'évolution était déjà très avancée au IIe siècle; dans les cercles rabbiniques, dont le Talmud est l'organe, les psaumes, qui avaient constitué l'ancienne liturgie, ont déjà été rejetés à la dernière place et, dans certains milieux, complètement éliminés. Ainsi s'expliquent les paroles de Yosé (vers 150) : « Puisse mon lot être parmi ceux qui chaque jour terminent les Psaumes ! » (*Sabbat*, 118 *b*.) Ce docteur souhaite que l'ancien usage, qui va sans cesse se perdant, ne disparaisse pas, mais soit au contraire de nouveau pratiqué par tous. Ce qui prouve la justesse de notre interprétation, c'est que, dans le même passage, le même rabbin réclame, sous la même forme, que la prière soit faite juste avant le lever du soleil. C'était là également une pratique ancienne et non nouvelle. En effet, à l'origine le Chema était récité, sur le modèle du culte du Temple, au point du jour et la Tefila y était rattachée (voir encore

Berachot, 9 *b*; Tossefta, I, 4). M. Elbogen présente mal la question en disant (p. 82) : « La première mention de nos psaumes se trouve dans les paroles de R. Yosé b. Halafta יהי חלקי מלומרי הלל [מתהלה לדוד עד כל הנשמה] בכל יום (b. *Sabbat*, 118 *b*; *Sof.*, XVII, 11). Ainsi l'usage d'incorporer ces prières à la prière quotidienne n'était pas encore généralement répandu à cette époque, vers le milieu du IIe siècle; on le connaissait comme une pratique méritoire, mais on ne le tenait pas pour une prescription obligatoire. » Sans doute; mais à l'époque pré-tannaïtique, c'étaient justement ces psaumes qui constituaient la liturgie. Dans la suite des siècles l'apparition de la liturgie rabbinique les refoula à la dernière place, comme le *Mi ché-ana* de l'ancienne liturgie des jeûnes dans les Selihoth. Yosé ne veut pas instituer ou répandre une pratique nouvelle, mais sauver une coutume ancienne qui tendait à se perdre. L'influence des psaumes est encore sensible dans les Dix-huit Bénédictions, élément de la liturgie chronologiquement postérieur, en ce que les trois premières et les trois dernières, qui sont les plus anciennes, contiennent des « louanges de Dieu » (j. *Ber.*, II, 4, cité par Elbogen, p. 43 et p. 55).

Je voudrais, à cette occasion, faire une observation d'ordre général, qui touche de près au problème qui nous occupe. Le Talmud est une œuvre composée par des docteurs de la loi. C'est un code qui prétend régler tous les faits de la vie d'après la loi et la morale; c'est en outre, et pour d'autres fins, un manuel à l'usage du docteur chargé de guider et d'instruire le peuple. Ce qui est en dehors de ce cadre n'a pas été recueilli dans le Talmud, pas même ce qui se rapportait au peuple juif. Le Talmud ne se propose pas d'enseigner les sciences ni d'écrire l'histoire. C'est fort regrettable, mais on n'y peut rien après coup. Appliquée à notre sujet, cette remarque générale signifie que le Talmud ne donne jamais une description de la liturgie telle qu'étant réellement pratiquée, mais telle qu'elle devait l'être. Il peut ainsi laisser voir la réalité, mais il ne l'expose pas directement. L'argument *e silentio*, est donc, quand il s'agit du Talmud, extrêmement précaire; il n'a de valeur que quand le Talmud ne dit rien de ce dont il aurait dû parler. Ce n'est pas par le Talmud que nous pouvons savoir comment était constitué le culte populaire, là surtout où l'influence des rabbins ne se faisait pas sentir ou ne s'imposait pas. L'histoire du culte populaire chez les Juifs de l'antiquité est aussi inconnue que celle de la piété populaire à la même époque.

IV

Je voudrais examiner maintenant un point important de la lecture de la Tora. L'opinion générale, partagée aussi par notre auteur, est que le cycle triennal est plus ancien que le cycle annuel. « Peu à peu on en vint à un cycle déterminé (סדר), que nous trouvons pour la première fois dans le Talmud, *Meguilla*, 29 *b* : il y est dit que les Palestiniens terminent la Tora en trois ans... Au cycle triennal, les Amoras babyloniens opposèrent le cycle d'un an, c'est-à-dire qu'ils lisaient à chaque sabbat trois fois autant et partageaient le Pentateuque en 54 parachas, division encore usitée aujourd'hui... Comme dans toutes les questions religieuses, les autorités babyloniennes l'emportèrent peu à peu; le cycle annuel refoula celui de trois ans dans toutes les communautés, à quelques faibles exceptions près » (p. 160). Parlant de la période entre les années 70 et 136, l'auteur dit : « Pour la lecture de la Tora, la règle s'est déjà établie que le Pentateuque doit être lu en entier dans l'ordre, mais la lecture n'était pas liée à un laps de temps déterminé, le cycle n'était pas encore fixé » (p. 257). J'ai en vain cherché dans les notes une preuve en faveur de cette opinion. Méir et Juda discutent (*Meguilla,* 31 *b*; Tossefta, IV, 10) si l'on doit, le samedi, reprendre la lecture à l'endroit où on l'a interrompue le samedi précédent (sans tenir compte des lectures du samedi après-midi, du lundi et du jeudi) ou bien là où on s'est arrêté le jeudi. Mais cette discussion ne prouve rien contre un cycle établi; il s'agit simplement de savoir si l'on doit relire le même morceau le samedi. Les expressions de *Meguilla*, III, 4, « on revient à leur ordre » (חוזרין לכסדרן) et « on interrompt [la suite régulière des lectures] pour tout », par exemple pour le Jour du Pardon (לכל מפסיקין), supposent, au contraire, un cycle déjà établi. Comment doit-on se représenter la lecture si chaque synagogue la fait à sa guise? L'une lirait la Genèse, l'autre l'Exode, etc. Quand on a établi que la lecture doit se faire dans l'ordre, on doit avoir établi aussi dans quel laps de temps tout le livre doit être lu jusqu'au bout. La michna en question est anonyme; on ne voit donc pas pourquoi on lui assignerait l'époque qui a suivi la destruction du Temple. Le Talmud, Philon, Josèphe, le Nouveau Testament mentionnent les lectures sabbatiques comme une institution de la plus haute antiquité et c'est seulement après la destruction

du Temple que se serait établi l'usage de lire le livre à la suite? Je ne vois aucune preuve que les lectures aient jamais été faites autrement que dans l'ordre. La défense de « sauter » (מדלגין), qui pouvait se poser pour certaines fêtes, comme le Grand Pardon par exemple, peut prouver tout au plus que des cas exceptionnels se présentaient, mais nullement qu'on « sautait » d'habitude, c'est-à-dire qu'on ne lisait pas à la suite.

Il est, à mon avis, tout à fait certain que bien longtemps avant notre ère la Tora était lue à la suite et que la lecture en était achevée à un moment déterminé. Quant à la durée du cycle, elle ne peut, en l'absence de données précises, qu'être conjecturée. On n'a le choix qu'entre les deux cycles qui existaient sûrement plus tard, celui d'un an et celui de trois ans. Sans vouloir traiter la question dans toute son étendue, je me bornerai à signaler ici deux faits importants, qui militent en faveur de la priorité du cycle annuel. Le rouleau synagogal de la Tora est, comme je l'ai exposé ailleurs[1], l'unique représentant qui ait survécu de toute la littérature antique pour la forme et l'orthographe. Dans le rouleau réglementaire, les divisions sont marquées par un blanc; il en est ainsi pour la paracha dite « ouverte » et celle dite « fermée » et c'est aussi le cas pour les sections sabbatiques du cycle d'un an, mais non pour celles du cycle triennal. C'est seulement entre les deux dernières sections de la Genèse qu'il n'y a pas de blanc, et déjà les anciens agadistes s'en occupent, jouant sur les mots פרשה סתומה[2]. Malheureusement on ne donne aucun nom propre à ce propos, de sorte qu'il est impossible de fixer une date pour ces blancs; mais le papyrus de Timothée, qui est du début du IVe siècle avant l'ère chrétienne, montre que l'usage de séparer les chapitres par des blancs est très ancien et existait déjà chez les Grecs, au moins d'une manière passagère, plusieurs siècles avant l'ère chrétienne.

On discute dans le Talmud pour savoir s'il est permis de copier des morceaux du Pentateuque à l'usage des écoliers. La majorité des docteurs y était opposée ; seul R. Juda (vers 150) permettait de copier la section *Beréchit* de la Genèse et les sections *Vayikra* et

1. *Papyri und Talmud* (Leipzig, 1913), p. 15-16.

2. *Genèse rabba,* XCVI, *in init.*, et passages parallèles. Rosenzweig, dans ma revue *Ha-Çofé*, I, 65, croit que la section sabbatique aurait dû se terminer plus tôt, ce qui ne résout pas la question. Peut-être les deux sections n'en formaient-elles primitivement qu'une, qui, étant trop longue, fut ensuite divisée en deux. Ou bien le copiste du texte modèle a oublié le blanc.

Çav dans le Lévitique [1]. Dans les écoles des prêtres, on commençait l'enseignement par le Lévitique ; plus tard on commençait partout par la Genèse ; c'est pourquoi on mentionne les premiers morceaux de ces deux livres du Pentateuque. Or, il est remarquable que ce sont chaque fois des morceaux qui coïncident avec des sections sabbatiques du cycle annuel : une de la Genèse et deux du Lévitique. La section *Vayikra* est d'un sixième environ plus petite que celle de *Beréchit* ; c'est pourquoi on permet de copier plus d'une section. Si l'étendue des sections sabbatiques n'avait pas été fixée, R. Juda n'aurait pas eu besoin d'étendre la permission jusqu'à *Chemini*. Il aurait pu, par exemple, tenant compte du fond, s'arrêter au chapitre VIII. Quoi qu'il en soit, R. Juda, qui florissait vers 150, connaissait nos sections sabbatiques et il n'y a aucune raison d'admettre qu'il ait été le premier en cela. M. Elbogen écrit : « Au cycle triennal, les Amoras babyloniens opposèrent le cycle d'un an, c'est-à-dire qu'ils lisaient à chaque sabbat trois fois plus et partageaient le Pentateuque en 54 parachas, division encore usitée aujourd'hui » (p. 160 ; comp. p. 257 et p. 556, 5). Non, ce ne sont pas les Amoras babyloniens qui ont divisé le Pentateuque en 54 parachas — ils n'ont d'ailleurs pris aucune part active à l'élaboration de la Massora — mais les anciens docteurs palestiniens, auxquels remonte notre recension du Pentateuque. Contrairement à l'opinion commune, j'estime que le cycle primitif est celui d'un an, que les Babyloniens ont maintenu contre ses auteurs même quand ceux-ci eurent adopté le cycle triennal par suite du développement pris par l'interprétation de l'Écriture (l'Agada) et qui prolongeait la durée de l'office. Sur d'autres points encore les Babyloniens ont conservé plus fidèlement que les Palestiniens des institutions qu'ils leur devaient. L'homélie n'a pas fleuri en Babylonie ; il n'y a donc pas eu de nécessité de réduire les péricopes [2].

1. *Guittin*, 60 *a* : אין כותבין מגלה לתנוק להתלמד בה ואם דעתו להשלים מותר. ר׳ יהודה אומר בבראשית עד דור המבול בתורת כהנים עד ויהי ביום השמיני. Dans j. *Meg.*, 74 *a*, l. 4, on lit : והא תני בבראשית עד המבול בויקרא עד ויהי ביום השמיני בוידבר עד ויהי בנסוע הארון מותר לקרות בו ברבים. Ces morceaux étaient considérés comme des livres précisément parce qu'on les copiait à part pour les enfants. Le livre des Nombres est divisé en trois livres par le passage ויהי בנסוע considéré comme formant un livre à part (*Sabbat*, 115 *b* ; voir pour plus de détails mes *Masoretische Untersuchungen*, 40-45). La question est traitée plus complètement dans mon *Althebräisches Buchwesen*, 67-68.

2. A propos de la lecture de la Tora, je voudrais signaler la description qu'en fait le IIIe Ezra, IX, 38-55. Il y est déjà dit que les Lévites qui faisaient la lecture instruisaient le peuple dans la Loi et la lui inculquaient. A remarquer aussi que, d'après le v. 46, « tous se levèrent dès qu'Ezra eut ouvert la Loi ».

V

Parlant de la prière de *Nichmat*, dont le début est déjà cité dans le Talmud (*Pesahim*, 118 *a*), M. Elbogen mentionne les légendes qui avaient cours au moyen âge touchant l'auteur. « Une autre opinion répandue nommait l'auteur Isaac et disposait les phrases finales ...בפי ישרים תתהלל de manière à y retrouver ce nom en acrostiche. Des hypothèses analogues qui portent sur la prière *Yichtabbah*, ont été citées plus haut (p. 86) ; elles sont toutes sans valeur, car à l'époque ancienne à laquelle remonte *Nichmat* les auteurs n'indiquaient pas leur nom en acrostiche » (p. 113). Je ne saurais souscrire sans réserve à cette dernière affirmation. Sans doute, il ne s'est pas conservé de piyoutim de l'époque talmudique ; toutetois l'absence de textes n'est pas une preuve suffisante. On pourrait soutenir avec autant de raison qu'il n'y a pas eu de piyoutim du tout à l'époque talmudique, puisqu'aucun n'est venu jusqu'à nous. Puisque le païtan et son « alphabet » étaient connus à cette époque, l'existence de compositions liturgiques de caractère poétique ne peut pas être mise en doute, d'autant plus qu'il en existait chez les Syriens dès le IVe siècle. La poésie classique connaissait déjà l'acrostiche. Denys le Périégète en a donné deux dans son poème : Διονυσίου τῶν ἐντὸς Φάρον et ἐπὶ Ἀδριανοῦ [1]. Donc vers 130, soit 600 ans avant Kalir, il donnait en acrostiche des noms et des dates ; dès lors il n'y a pas lieu de nier, *à priori*, l'existence de poésies acrostiches chez les Juifs au IIIe ou au IVe siècle. Je tiens donc l'argument pour non valable et je crois qu'il faut reviser l'opinion commune sur l'apparition tardive de l'acrostiche dans la littérature juive [2].

1. Birt, *Kritik und Hermeneutik nebst Abriss des antiken Buchwesens* (Munich, 1913), p. 93 (*Iwan v. Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*). On y trouvera d'autres exemples.

2. Avant de passer à la troisième section de l'ouvrage de M. Elbogen, je vais indiquer quelques corrections de détail sur les parties antérieures. P. 20, ligne 2 d'en bas, lire כנפות. — P. 22, l. 9 d'en bas, lire אומרים. — P. 121, l. 6, ajouter אלהינו après ברוך, — L'orthographe traditionnelle est גלוות et מלכוות. L'auteur écrit, p. 132 en bas, גלוות, p. 141 et p. 142 l. 8, מלכוות, puis à la même page et à la page suivante מלכות. — P. 163, « Schownans, Ransch Haschono » ne sont pas des transcriptions scientifiques. — P. 170 et p. 188, lire לעוזות pour לועזות ; la forme לועז ne s'emploie qu'au singulier (comparer לוקח et לקוחות). — Sur les traductions égyptiennes, élamites et médiques, voir mon livre *Zur Einleitung in die Heilige Schrift* (Strasbourg, 1894), p. 84-99. — P. 218, l. 3, « R. Simlaï (vers 200) », lire 250. — P. 253-4

VI

La troisième section de l'ouvrage de M. Elbogen décrit l' « organisation de la communauté », en premier lieu les lieux du culte (p. 444 et suivantes). Aux noms de la maison de prières il faut ajouter εὐχεῖον[1]. Sur la signification du mot « synagogue », je renvoie à la remarque de Deissmann[2] : « La meilleure traduction de συναγωγή (comme, plus tard, de ἐκκλησία), là où ce mot désigne la communauté religieuse, est *réunion* ». Ainsi compris, le terme de « synagogue » est effectivement la traduction fidèle du néo-hébreu כנסיה (*Aboth*, IV, 11). Les membres de la réuuion sont appelés בני כנסיה (*Echa r.*, s. v. ולא אותי). Le mot est employé aussi au sens concret pour désigner le lieu de réunion (*Nombres r.*, ch. I : אני בונה כנסיה ודר בתוכה), tout comme « synagogue ». Cette terminologie était si bien enracinée que l'édit de tolérance de Galerius en faveur des chrétiens (311) parle encore de *conventicula sua componant* » (Lactance, *De mart. persec.*, XXXIV), c'est-à-dire de la construction des synagogues chrétiennes[3]. Chez Eusèbe, qui traduit cet édit en grec (*Hist. Eccl.*, VIII, VII), les mots en question sont : καὶ τοὺς οἴκους ἐν οἷς συνήγοντο συνθῶσιν. L'édit de Milan (313) contient les expressions suivantes : « locas ad quae antea (Christiani) convenire consueverant... iidem Christiani

(556), voir mon *Altjüdisches Zauberwesen*, p. 147. — P. 271, l'auteur affirme que les Amoras des dernières générations et les Saboras ont les premiers rédigé les prières. Puis, p. 290, il écrit : « A la clôture du Talmud se rattachent deux faits nouveaux dans la littérature du judaïsme ; la Loi, qui s'était jusque-là conservée oralement, est mise par écrit et la Tradition, précédemment uniforme, se divise en plusieurs branches. Ces deux innovations exercent leur influence sur le culte. Des rituels écrits font leur apparition. » (Voir aussi p. 353.) Je cherche en vain les preuves de la rédaction du Talmud et des livres de prières aussitôt après (ou même avant) la clôture du Talmud. La vieille discussion sur la rédaction du Talmud (voir Strack, *Einleitung in den Talmud*, 4e édition, p. 16-17), avec laquelle notre auteur met apparemment en rapport celle des prières, n'est pas si facile à trancher. — P. 355, M. E. croit que le sujet du traité de Soferim est « la lecture de la Loi, qu'il décrit très en détail, partant de la copie correcte des exemplaires bibliques et passant ensuite à la manière de faire la lecture ». Il serait sans doute plus exact de dire que le traité est, comme son titre l'indique, un manuel à l'usage du scribe, qui exerçait en même temps les fonctions de lecteur et peut-être aussi d'officiant. Notre traité est un manuel comme les « petits traités » sur les prosélytes, sur les Samaritains, etc.

1. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, I, II, 225.
2. *Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus*, p. 3, n. 1.
3. Voir Fourneret, *Les biens d'Eglise* (Paris, 1902), p. 16.

non ea loca tantum, ad quae antea convenire consueverant ». Ces lieux étaient également désignés par l'expression « loca ecclesiastica » [1]. Il est évident que les Juifs, aussi bien que les Chrétiens qui les suivirent, évitèrent jusqu'au bout d'employer les noms des temples païens [2]. Le latin *Ecclesia*, qui sert encore aujourd'hui à désigner la communauté chrétienne dans plusieurs langues européennes, est une survivance de l'hébreu כנסיה et de l'équivalent grec συναγωγή. M. Elbogen, qui ne mentionne pas le terme כנסיה, croit que celui de « synagogue » désigne primitivement, comme l'araméen כנשתא, la communauté, est employé partant aussi pour désigner des associations et signifie enfin également lieu de réunion de la communauté, édifice cultuel (p. 445). Il est fort douteux que « synagogue » ait eu ce développement sémantique ; la signification primitive doit avoir été celle de « réunion », comme l'affirme Deissmann, le meilleur connaisseur de la langue judéo-hellénistique.

Les anciennes indications sur l'existence de 394 (ou 480) synagogues à Jérusalem, à l'époque de la destruction du Temple, sont généralement considérées comme exagérées (p. 451). Si l'on songe qu'aujourd'hui encore il n'est pas rare que des communautés relativement petites, en Orient, comptent une dizaine de lieux de prières ou plus encore et que les « maisons de réunion » ont de tout temps servi en même temps d'écoles, on pourra prendre à la lettre le chiffre en question. Avec une population d'environ 150.000 âmes et l'énorme quantité de pèlerins qui affluaient à Jérusalem, surtout à l'époque des fêtes, 480 lieux de réunion n'auront pas été de trop. Le mot de synagogue éveille en nous une tout autre idée que ce que *bêth ha-Kenésseth* désigne dans le Midrach. On sait qu'il y avait souvent plus d'une synagogue dans le même endroit. « Il en était ainsi en Palestine non moins que dans la Diaspora. Les communautés se distinguaient très souvent d'après les pays dont leurs membres étaient originaires » (p. 48). En plus des textes connus que M. Elbogen réunit ici, j'en signalerai un que j'ai trouvé dans les papyrus [3]. Un papyrus de l'an 113-114 mentionne « la proseuché des Thébains » au Fayyoum, la métropole de la moyenne Egypte. La Thèbes aux cent portes, l'ancienne capitale de

1. *Ibid.*, p. 21, n. 1, et p. 18, n. 3.

2. J'ai présenté toutes ces observations dès 1903 dans la *Magyar Zsidó Szemle*, XXII, 369. J'ai établi dans la même étude l'identité de כבוד, δόξα (« gloire lumineuse ») et זיו השכינה.

3. *Papyri und Talmud*, p. 10.

l'empire, fut complètement détruite en l'an 88 avant l'ère vulgaire, à la suite d'un soulèvement des indigènes. Il est certain que les Juifs de Thèbes ont émigré alors au Fayyoum, où, près de deux cents ans plus tard, ils gardaient encore leur propre synagogue.

Parlant de l'aménagement de la synagogue, M. Elbogen dit avec raison : « Les plus anciennes synagogues n'avaient pas de « sanctuaire »; la direction était déterminée par l'endroit où se trouvait placée l'armoire ». Quelques lignes plus loin, il ajoute : « La Tossefta (*Meguilla*, IV, 21 ; p. 227, l. 12) appelle le lieu où était gardée l'Écriture sainte קדש, « sanctuaire ». Il se peut que le mot indique déjà la niche dans le mur qu'on connaît dans les églises sous le nom d'apsis, sous celui de *mihrab* dans les mosquées, et qui se retrouve dans les ruines de Kerazeh et de Hammam-Lif. Mais peut-être קדש n'est-il qu'une abréviation de ארון הקדש, comme nous appelons encore aujourd'hui l'armoire » (p. 470). Ce qui est ici indiqué comme une conjecture est devenu quelques pages plus loin une certitude incontestée. On lit, en effet, p. 475, sur la base du même texte : « La Tossefta décrit comme suit l'ordre de séance à la synagogue : les anciens (*Zekénim*) sont assis la face vers la communauté et le dos vers l'arche, le lutrin de l'officiant est placé de même et de même aussi les prêtres quand ils prononcent la bénédiction ; mais toute la communauté et le bedeau tournent leur face vers l'arche (T. *Meg.*, IV, 21 ; p. 227, l. 10) ».

Je n'ai pas besoin de formuler les objections qui s'opposent aux deux explications du mot קודש, car une autre disposition du même passage montre sans aucun doute possible que ce mot désigne le sanctuaire de Jérusalem. Il suffira de donner ici le texte dans l'original : כיצד היו זקנים יושבים, פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי קודש, וכשמניחין את התיבה פניה כלפי העם ואחוריה כלפי קודש, וכשהכהנים נושאין את כפיהם פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי קודש, חזן הכנסת פניו כלפי קודש וכל העם פניהם כלפי קודש שנ' ותקהל העדה אל פתח אהל מועד..... היוצא למלחמת הרשות חופר ויושב חופר ומכסה וכו', פניו כלפי קורש והמטיל את המים אחריו כלפי קדש אמר ר' יוסי במה דברים אמורים מן הצופים ולפנים אבל מן הצופים ולחוץ אינו צריך[1]. Dans cette prescription, qui se rattache au Deutéronome, XXIII, 13-14, le mot קודש signifie le sanctuaire ; le passage parallèle mentionne שעת המקדש. Notre texte parle essentiellement du

1. Sur le passage que j'ai espacé, comparer j. *Berakhoth*, 14 *b* en bas ; *Ber.*, 61 *b* ; *Sifré Deut.*, 256.

sens où on doit se placer pendant la prière ; tout le monde se tourne vers le Saint des Saints [1], de sorte que le mieux est de considérer ici קודש comme une abréviation de בית קדש הקדשים.

VII

M. Elbogen a touché en passant à la prière chrétienne (p. 253) ; mais il n'en a pas traité, ne la considérant pas comme appartenant à son sujet, pas même dans la mesure où elle paraît influencée par la prière juive. Qu'il me soit permis d'illustrer cette influence par quelques exemples. Il est certain *à priori* que les Juifs convertis à la croyance de Jésus n'ont pas aussitôt transformé, du tout au tout, leur genre de vie et surtout qu'ils n'ont pas échangé leurs anciennes prières de chaque jour contre de nouvelles. Mais ce sont des faits qu'il s'agit de produire.

J'ai déjà fait ressortir plus haut que nous devons voir dans notre liturgie celle des docteurs, de la classe cultivée, bien différente de la liturgie populaire. Alors que le Chema et le Chemoné-Esré formaient déjà le fond de l'office, le peuple ne récitait ni l'un ni l'autre ; il écoutait en silence l'officiant, participant au service uniquement par des amen ou d'autres répons analogues. En revanche, le peuple connaissait la liturgie des jeûnes qui remontait à la plus haute antiquité et qui était célébrée à des moments critiques avec une grande publicité, sur la place du marché. Les formules récitées à cette occasion se sont gravées profondément dans la mémoire des basses classes populaires, même des plus incultes. Il est vrai que nous ne savons pas si, dans l'antiquité, le peuple répétait les paroles de l'officiant, comme c'était le cas à l'époque des Gueonim [2] ; n'empêche que ces prières laissaient des traces profondes dans l'esprit du peuple. D'autre part, K. Michel [3] a prouvé d'une manière irréfutable que l'art du christianisme ancien jusqu'au IVe siècle, a subi l'influence de la liturgie. Les artistes s'inspiraient, pour leurs peintures dans les catacombes ainsi que pour leurs autres créations (sarcophages, vitraux, ivoires gravés), des prières et non directement de la Bible. Kaufmann, dans son article intitulé « Sens et origines des symboles tumulaires », publié en 1887 dans

1. *Berachoth*, III, 5, 6 ; *Sifré Deutér.*, 29. Comp. Schürer, II³, 453.

2. *Consultations Hemda Guenouza* (Jérusalem, 1863), n° 161, cité *Revue des Etudes juives*, XIV, 256.

3. *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit*, Leipzig, 1902.

cette Revue (XIV, 33-48, 217-253), a déjà établi que les peintures des catacombes ont été composées sous l'influence de la liturgie des jeûnes. Le fait le plus frappant est que la prière « Celui qui a exaucé Abraham sur le mont Moria (sacrifice d'Isaac), qu'il nous exauce ; Celui qui a exaucé Moïse sur le mont Horeb, etc. ; Celui qui a exaucé Jonas dans le ventre de la baleine, etc. ; Celui qui a exaucé Hanania, Michaël et Azaria dans la fournaise, etc. ; Celui qui a exaucé Daniel dans la fosse aux lions, etc. », que cette prière, dis-je, se retrouve sous forme d'images dans les peintures des anciennes catacombes chrétiennes (p. 246, 250). Chose remarquable, une énumération analogue est faite dans une agada rapportée par Abahou et son fils au nom d'Eléazar (b. Pedath) : « Celui qui a un protecteur (*patronus*) humain, fût-ce le maître de toute une province (*éparchie*), n'est protégé qu'incomplètement, car son protecteur ne commande pas à d'autres provinces ; fût-ce même un empereur (κοσμοκράτωρ), il ne domine que sur la terre ferme, non sur la mer. Mais Dieu domine sur terre et sur mer, il sauve en mer des flots et sur terre des flammes. Il a sauvé Moïse du glaive de Pharaon, il a sauvé Jonas du ventre de la baleine, Hanania, Michaël et Azaria de la fournaise, Daniel de la fosse aux lions » [1]. La toute-puissance de Dieu est opposée ici aux maîtres temporels, ceux-ci désignés même par leurs titres grecs. Le fils d'Abahou ayant vécu au début du IVe siècle, ce texte montre que l'antique conception qui a trouvé son expression dans la prière des jeûnes était encore bien vivante à cette époque.

Voici maintenant, pris dans les deux prières du Pseudo-Cyprien, les passages qui nous intéressent :

Première Prière (*Oratio pseudocypr. lat.* I).

« *Saint, saint, saint,* Saint des saints, Père de nos pères, *Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob*... daigne nous accorder *la pureté du cœur*... Et comme tu as fait grâce aux *trois jeunes gens dans la fournaise* et à *Daniel*, veuille aussi le faire à nous, tes serviteurs. »

1. J. *Berachoth*, 13 *b*, l. 19 (Bacher, *Agada d. pal. Amor.*, II, 76). L'agadiste interprète les versets 5 et 6 du psaume CXLVI. C'est peut-être le fragment d'une prédication pour jour de jeûne.

Deuxième Prière (*Oratio pseudocypr. lat.* II).

1. — Seigneur saint, Père saint, Dieu éternel, *c'est à toi que j'ai confié mon âme*, ô mon Dieu ; qui est plus grand que toi ? c'est à toi que j'offre louanges et actions de grâces, *Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob*, Dieu de nos pères... qui *as le pouvoir de tuer et de faire revivre*, de faire *reverdir ce qui est desséché*, ô Seigneur et Souverain de toutes choses... exauce ma prière comme tu as exaucé *les Israélites dans le pays d'Egypte*.

2. — Hélas, mes péchés !... Seigneur, assiste-moi, ne me juge pas d'après mes actes ; car je n'ai pas obéi à tes préceptes. Exauce ma prière, comme tu as exaucé *Jonas dans le corps du monstre*, *Jette-moi de la mort à la vie*, comme les Ninivites qui se couvrirent de cendres et de cilices et firent pénitence. Comme je fais pénitence devant toi, aie pitié de moi, toi qui aimes la pénitence, comme dit David : « Seigneur, en faveur de ton nom, efface mes péchés ! » et j'implore ta majesté : « Efface tous mes péchés ! » Et exauce ma prière, comme tu as exaucé *les trois jeunes gens dans la fournaise*... Car tu es le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs, *qui as seul l'immortalité* et qui habite la lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir. — Exauce ma prière, comme tu as exaucé *Daniel dans la fosse aux lions*... Exauce ma prière, comme tu as exaucé *Ezéchias, le roi des Juifs* et lui as enlevé sa maladie [1]. »

Tenons-nous en d'abord aux exemples tirés de la Bible hébraïque. Michel constate lui-même qu'ils forment (avec quelques autres) un « fonds de formes plus anciennes ». Il constate ensuite, sans connaître la prière juive des jours de jeûne, que la formule « comme tu as exaucé... exauce ma prière » est stéréotypée [2]. Dans les deux prières citées, cette formule sert pour : les trois jeunes gens dans la fournaise, Daniel, Israël en Egypte, Jonas, Ezéchias. Dans une prière pour les malades, « on mentionne Noé sauvé du déluge, Abraham délivré de dangers multiples, Job guéri, Israël affranchi

1. Michel, p. 3 et suiv. Les passages en italique sont soulignés par cet auteur. J'ai omis les passages chrétiens, qui appartiennent naturellement à un remaniement ultérieur ; ils ne nous intéressent pas ici.

2. P. 17. Elle correspond tout à fait à la formule מי שענה ל... הוא יענני de l'ancienne prière des jeûnes et de la prière de pénitence encore usitée aujourd'hui. Voir p. 41.

de la servitude égyptienne, Jacob, Tobie, Joseph, David, Jérémie, tous sauvés, Daniel dans la fosse aux lions, les trois Hébreux dans la fournaise, après quoi viennent des miracles du Nouveau Testament» [1]. Cette énumération est chronologique. Dans *Baba batra*, 14, le Talmud cite les opinions les plus variées sur l'époque à laquelle vivait Job; d'après Bar Kappara (vers 220), c'était au temps d'Abraham. — Par suite, la mention de Tobie, qui interrompt l'ordre chronologique, est une interpolation postérieure.

Ce qui importe plus que ces détails, c'est le fait même que l'ancienne prière chrétienne présente la forme stéréotypée qu'avait l'ancienne prière juive des jeûnes. Comme le christianisme a été propagé par des *homines illiterati* et s'est répandu d'abord dans les couches inférieures du peuple, on pourra admettre que cette forme de prière était connue et usitée dans les milieux populaires chez les Juifs. Les autres expressions qui, dans les prières du Pseudo-Cyprien, proviennent du judaïsme sont du même genre. Tel est le « Saint, saint, saint » de la Kedoucha, ainsi que l'invocation « Père (=Dieu) de nos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob » (prière n° 1) ou « Dieu d'Abraham, etc , Dieu de nos pères » (n° 2), qui est empruntée à la première bénédiction du Chemoné-Esré et lui correspond mot pour mot, jusque dans la répétition du mot Dieu. « Qui est grand comme toi » rappelle également l'épithète « Dieu grand » dans la même bénédiction.

J'indiquerai peut-être à une autre occasion d'autres ressemblances de même ordre. Celles que je viens de noter suffisent à montrer qu'il y a là un beau champ à explorer.

L. Blau.

1. *Op. cit.*, p. 24.

UNE BIBLE ENLUMINÉE

PAR JOSEPH IBN HAYYIM [1]

La Bible de la Bodléienne à Oxford est un des plus purs chefs-d'œuvre de l'art de l'enluminure et de la calligraphie. Malheureusement elle est presque totalement ignorée. Feu David Kaufmann n'en fait mention qu'en passant dans la « Haggadah von Sarajevo » [2], et même le catalogue de la Bibliothèque Bodléienne est plutôt bref dans sa description de ce monument. Personne ne se doute, en lisant la note sommaire de Neubauer, qu'il s'agit là d'une œuvre de premier ordre, de haute valeur artistique [3].

Les arts du livre furent, avant l'introduction de l'imprimerie, des arts aristocratiques, entièrement consacrés au service de la cour, de la haute noblesse et de l'église.

Les Juifs, grâce à leur situation particulière (en qualité de *servi cameræ*, de serfs de la cour, ils étaient attachés aux classes dirigeantes par des liens directs, sans intermédiaire), bénéficièrent de certains privilèges non seulement économiques mais aussi d'ordre spirituel. C'est en Espagne surtout que les Juifs purent contribuer aux raffinements d'une culture littéraire et artistique d'une richesse et d'une délicatesse exquise, nourrie d'un côté par les éléments mauresques et de l'autre par l'esprit de l'antiquité, héritage précieux qui aurait été gaspillé et même totalement perdu pendant l'époque sinistre du Moyen Age sans les Juifs, qui surent garder et transmettre aux générations à venir ce trésor d'humanisme.

1. Bodleian Library, Cod. 2322, Kennicott, Nr 1.

2. Publiée par D. H. Mueller et J. Schlosser avec appendice de David Kaufmann, Vienne, 1898.

3. Une édition fac-similé de la Bible d'Ibn Hayyim est en préparation par les soins de la Société de publication « Rimon » qui vient d'être constituée à Berlin.

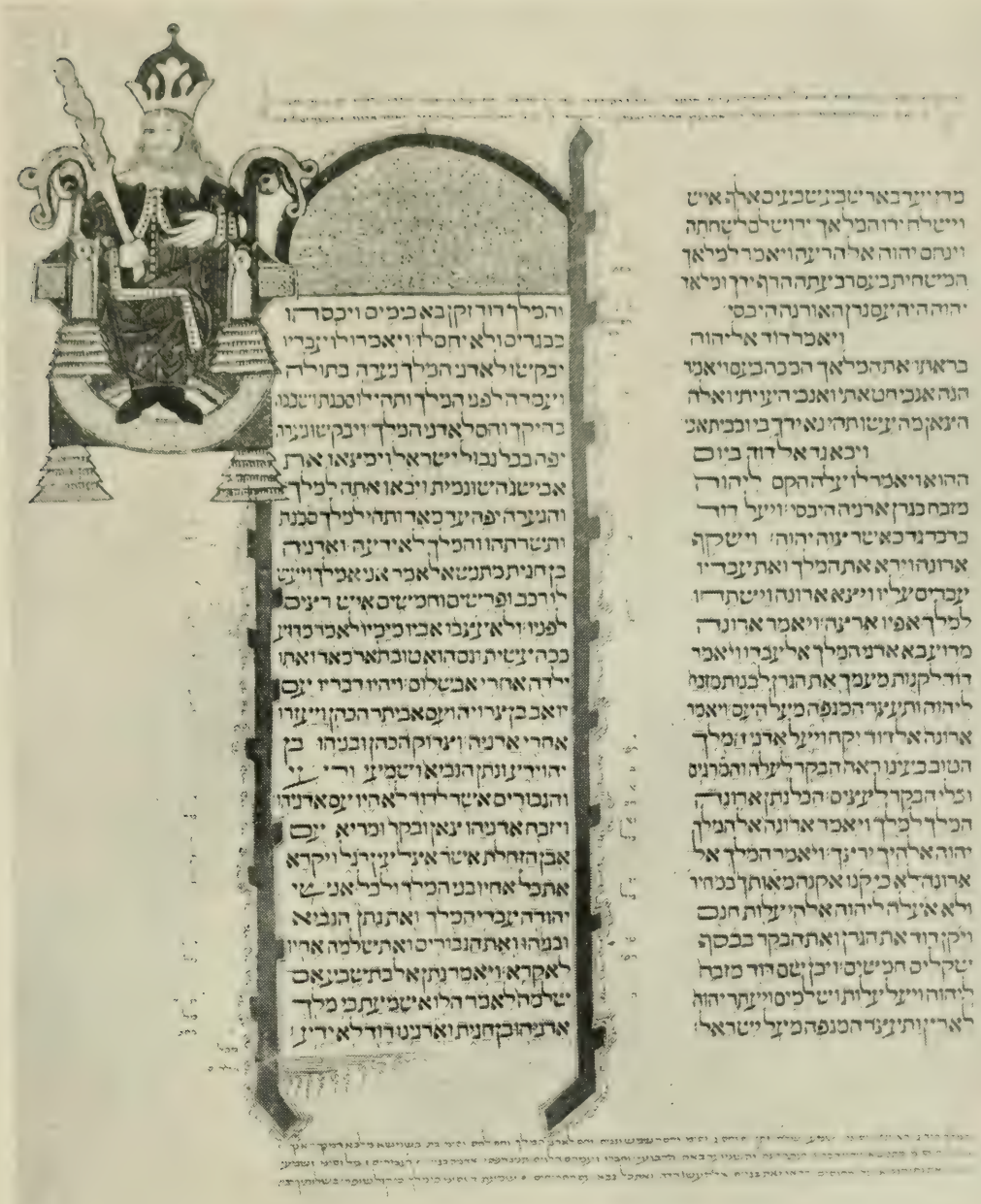
La Bible d'Olivarès[1], compilée par Moïse Arragel, Rabbin de Guadalajara, en 1430, pour l'ordre de Calatrava et enluminée sous la direction de ce juif castillan d'après un manuscrit de la cathédrale de Tolède, est un mémorable exemple de la collaboration des Juifs à la culture générale.

La Bible de Kennicott, Nr 1, présente un témoignage d'activité juive plus précieux encore, en ce qu'elle fournit une production due entièrement au génie juif et aux mains juives.

Transcrite et enluminée par des Juifs pour un juif, elle a des mérites tout autres que la Bible d'Olivarès. Nous possédons là une œuvre incomparable signée par le calligraphe, l'illustre Moïse ibn Zabara, qui, lui, avait copié le manuscrit pour Isaac ben Salomon de Braga, et ce qui est plus important encore, l'œuvre est signée par l'enlumineur, Joseph ibn Hayyim, qui avait achevé son travail en 1476, à Corogne en Espagne.

De même que dans les manuscrits enluminés chrétiens du Moyen Age, il est fort rare de rencontrer dans les manuscrits hébreux la signature de l'artiste. Léopold Delisle[2] explique ce phénomène par la différence de position sociale qu'occupaient au Moyen Age le calligraphe, personnage d'importance, qui souvent appartenait au clergé, et l'enlumineur, qui, lui, était un artisan, un homme de la classe inférieure. Faute d'information particulière sur la condition des enlumineurs juifs il nous est impossible de nous arrêter sur cette question intéressante. Toutefois il convient de noter les quelques indications caractéristiques que contiennent les rares colophons de nos manuscrits enluminés. Ainsi dans un manuscrit de la Bodléienne appartenant de même que notre cod. 2.322 à la collection de M. Kennicott (c'est le cod. 2.323, Kennicott, Nr 2) l'enlumineur, qui fut en même temps aussi le copiste, Josué ben Abraham ibn Gaon de Soria, écrit une note dédicatoire respirant la plus pieuse déférence. L'artiste fait preuve à l'égard de son patron d'une parfaite humilité, lui rappelle sa jeunesse extrême et le gratifie des épithètes les plus exubérantes. « Et pour que mon amour demeurât éternellement dans son cœur j'ai illustré ce livre pour lui et pour ses enfants, selon mon humble savoir », s'écrie-t-il, non sans pathos. C'est aussi avec un profond respect qu'il parle de sa vocation, de la « sainte besogne », et de son maître, le sage R. Isaac ben Gerschom.

1. Conservée dans la Casa D'Alba à Madrid.
2. Cité par John W. Bradley, *Manual of illumination*, 3 vol., 1887-89, I, p. 34.



Le Roi David de la Bible de Kennicott, N° 1, enluminée en 1476.

(Publié avec l'autorisation de la Bibliothèque Bodléienne.)

L'œuvre de Josué ben Abraham montre peu de qualités d'exécution, mais elle est extrêmement intéressante au point de vue iconographique. Elle renferme des sujets empruntés à la science héraldique (tels que les armoiries de Castille, de Léon, ensuite le croissant et l'étoile, le fleur de lys et le Magen David en combinaisons variées) et un projet de plan topographique du Temple, bien naïf, mais caractéristique des préoccupations religieuses d'un peintre juif au Moyen Age [1].

Il paraît que la famille d'Abraham ibn Gaon de Soria avait fourni plusieurs peintres en miniature, car un autre porteur de ce nom, un certain Chemtob ben Abraham ibn Gaon, lui aussi de Soria, enlumina en 1312 une Bible, à présent en la possession de M David Sassoon, à Londres.

De même le nom des Crescas a beaucoup mérité de l'art de l'enluminure. Ainsi Elischa Crescas est l'auteur de la fameuse Bible de Farchi de la collection de M. David Sassoon, une production égalant au point de vue artistique la Bible de Kennicott et ayant même l'avantage de lui être sensiblement antérieure. C'est à un certain Jafuda Crescas que l'on attribue la compilation de l'Atlas Catalan [2], une carte géographique de l'an 1375 richement ornementée. L'hypothèse que j'ai émise dans mon article « On Illuminated Haggadahs [3] » sur l'influence exercée par les manuscrits enluminés scientifiques ainsi que par les divers « lapidarios », « portolanos » et « bestiarios » sur l'enluminure juive du Moyen Age vient d'être confirmée par la Bible de Farchi de la collection Sassoon, que je ne connaissais pas encore à cette époque. Tout porte à croire que nous avons dans l'Atlas Catalan et dans la Bible de Farchi deux productions sortant du même atelier. Notre conjecture est basée sur l'identité des noms, la similitude de l'ornementation, et ce qui est particulièrement convaincant et ne peut être expliqué par une simple coïncidence, c'est la similitude du dialecte et des sujets. Les deux manuscrits, la Bible et l'Atlas, renferment des notes en langue catalane; de plus la Bible contient des renseignements géographiques, et l'Atlas un calendrier s'inspirant de sujets bibliques. C'est ainsi que le premier jour de la lune y est symbolisé par Adam, le second par Eve, le troisième par Caïn, le quatrième par Abel, etc. La parenté des deux manuscrits est évidente. Elischa et Jafuda Crescas étaient frères, à ce qu'il

1. Une description détaillée de ce ms. dépasserait les limites de ce travail.

2 Conservé à la Bibliothèque Nationale sous le N° 119 du *Catalogue des Manuscrits Espagnols de la Bibliothèque Nationale.*

3. Qui va paraître prochainement dans la *Jewish Quarterly Review.*

semble, l'un réputé pour ses écrits savants, l'autre pour ses miniatures. L'Atlas Catalan et la Bible de Farchi sont probablement le fruit de la collaboration des deux frères.

Ce serait outrepasser le but de cette étude que de m'arrêter ici sur l'affinité témoignée par ces deux manuscrits, nous avons là un thème qui exige une étude spéciale documentée par des illustrations.

C'est vers la Bible de Kennicott que va se tourner particulièrement notre attention, c'est elle qui dorénavant revendiquera notre admiration. Non pas pour son ancienneté, car elle appartient à une époque plutôt tardive ayant été achevée en 1476. Mais cette origine tardive soulève quantité de problèmes attachants. La plupart des manuscrits juifs enluminés d'Espagne datent du XIVe siècle. Il y en a aussi de bien rares qui peuvent être assignés au XIIIe. L'examen de ces manuscrits fournit un ensemble de traits caractéristiques pour un moment donné, pour une période limitée de l'enluminure juive. Comment l'artiste juif s'est développé depuis, ce qui est advenu de ce style particulier qu'il avait créé aux XIIIe-XIVe siècles en Espagne, nous n'en aurions rien su si une chance exceptionnelle ne nous avait conservé la Bible de la Bodléienne. Là, dans ce document daté du XVe siècle, nous retrouvons un chaînon tout à fait indispensable pour l'étude de l'évolution de l'enluminure juive.

Pour ceux qui ont eu l'occasion d'examiner les monuments d'art du XVe siècle, qu'il s'agisse d'architecture, de sculpture ou bien de peinture, le caractère transitoire de cette époque est manifeste. On assiste à la fin du Moyen Age ; les débuts de la Renaissance se laissent apercevoir. Tout ce qu'il y a de disproportionné, de trop accentué, d'exagéré, de tourmenté dans l'art médiéval, l'expressionisme acharné de cette époque, fait place à des formes plus équilibrées, plus douces, plus plaisantes, plus délicates. On est las des contorsions et l'on aime à tourner les yeux vers cette sérénité classique que l'on commençait à découvrir avec délices.

Ce mouvement s'était traduit dans l'art de l'enluminure par une observation plus attentive de la nature, par des efforts assidus pour rendre la perspective linéaire et aérienne, par le souci d'éviter les formes schématisées. L'ornementation géométrisée de la période gothique n'est plus goûtée; on s'éprend de la plante vivante, du dessin ingénieux et asymétrique de sa forme naturelle. Les animaux familiers, la faune réelle, plaisent beaucoup plus que

la faune allégorique, les créatures fantastiques, les monstres mythologiques, les chimères, les grotesques mi-hommes mi-bêtes ou oiseaux qui hantaient l'imagination médiévale.

L'architecture des fonds des miniatures frappe par un rendu plus plastique, les figures humaines par plus de fidélité à la nature, par moins de raideur hiératique exigée par le grand style de l'époque précédente. Ce changement de conception et d'attitude de l'artiste se laisse apercevoir partout dans l'Europe, en Italie, en France, en Flandre et ailleurs. L'Espagne ne fait pas exception à la règle. Il est d'autant plus frappant que la Bible de Kennicott, enluminée en Espagne, diffère si considérablement des autres manuscrits exécutés dans le même temps et dans les mêmes localités.

Au point de vue technique, cette œuvre est très supérieure à tout ce que nous connaissons de la peinture juive au Moyen Age et parfaitement au niveau des plus admirables productions de l'époque. Mais par rapport aux sujets traités et au style d'exécution, elle présente un anachronisme surprenant.

Non pas qu'on y trouve des formes gothiques démodées, bien au contraire, les traces du style ogival y sont à peine perceptibles. Ce sont d'anciens éléments orientaux qui donnent son accent à l'œuvre, des réminiscences de l'Asie Mineure et de la Perse ainsi que des motifs mauresques entremêlés de motifs romans. Une conception purement graphique y domine, à une époque où le réalisme frappait à toutes les portes. On croit reconnaître dans l'attitude de l'artiste une intention marquée d'ignorer les développements contemporains et une volonté déterminée de garder intact un héritage précieux. Tout est logique, conséquent, inspiré d'un sens décoratif admirable dans cette œuvre d'un art consommé. L'artiste est en première ligne décorateur, c'est-à-dire qu'en se servant d'éléments architectoniques, de la couleur, du dessin, il envisage de prime abord le but décoratif et n'hésite jamais à sacrifier toutes autres considérations à la beauté de la page. Joseph ibn Hayym, en excellent artiste qu'il était, a su créer pour l'enluminure de la Bible un style tout à fait achevé, de parfaite maturité. Il n'y a pas de développement au delà. Nous assistons ici à l'épanouissement complet et ultime d'une culture artistique, au couronnement des efforts d'une époque. Seize ans plus tard, les Juifs étaient expulsés d'Espagne. L'essor que l'art juif avait pris en Espagne s'arrêta brusquement. Il est vrai que la source d'inspiration ne tarit pas, nous poursuivons ses ramifications dans les Pays-Bas, en Pologne, partout où les Juifs espagnols se domici-

lièrent. De nouveaux foyers artistiques s'établirent. Mais la floraison luxuriante épanouie pendant le séjour sous le ciel ardent de la Castille et de l'Aragon fut flétrie à jamais.

La Bible de Kennicott renferme 445 feuilles, c'est-à-dire 890 pages de texte écrit sur vélin de qualité excellente, très fin et presque blanc, remarquablement bien conservé, sans trace aucune de l'usure des siècles. La dimension de la feuille est de 0 m. 225 sur 0 m. 275.

L'ancienne reliure en cuir, recouvrant une sorte de case en bois dans laquelle le livre est enfermé, est, elle aussi, dans un état excellent. On s'aperçoit bien que le précieux volume a été soigné avec grande piété par les générations passées jusqu'à ce qu'il ait trouvé place parmi les trésors de la Bodléienne.

La Bible contient 77 enluminures couvrant la page en entier et 173 motifs d'ornementation parsemés ça et là à travers le ms. Les dimensions des motifs plus petits varient de 0 m. 25 sur 0 m. 20 jusqu'à 0 m. 10 sur 0 m. 075.

Les 15 pages du début et les 15 pages de la fin du manuscrit, renfermant un traité de Kimchi, offrent des miniatures en série ininterrompue. Les 47 autres miniatures sont distribuées dans le texte de la Bible de façon à introduire et à terminer les sections du texte. Les vignettes dispersées dans le volume servent à accentuer divers passages du texte, à y encadrer les titres de sections, les paroles initiales et aussi les lettres initiales détachées.

Le caractère des miniatures est purement ornemental, à l'exception de celles qui représentent le roi David[1], Jonas, Bileam, la bataille entre les chats, les rats et les loups et les ustensiles du Temple, qui peuvent être considérées comme illustratives.

La décoration du traité de David Kimchi, le *Sèfer Mikhlol*, qui précède et termine le texte de la Bible, consiste en arcatures doubles encadrant l'écriture disposée en deux colonnes. On y trouve des arcs en fer à cheval en redan et ajourés, des gables pointus, des châteaux forts avec machicoulis et crénelures. Des formes gothiques s'y mêlent aux motifs mauresques en perdant leur caractère distinctif. L'artiste se soucie peu de la pureté du détail, les bases et les impostes sont simplement indiqués par un élargissement des pieds-droits sans être profilées. L'effet décoratif est produit par la surface dorée, par la tache de couleur, non par la délicatesse de la ligne. Les fûts des pieds-droits sont des bandes d'entrelacs

1. Voir la reproduction ci-après.

verticales qui forment des nœuds et des torsures au sommet de l'arc, afin d'y indiquer la clef. On rencontre des archivoltes coloriées différemment à droite et à gauche de la clef, un segment en or et l'autre en bleu, par exemple, ce qui paraît bien choquant à l'œil de l'architecte. Contrairement au sens structural, les pinacles flanquant les arcades au lieu de reposer sur les impostes afin de réagir contre la poussée des arcs, s'échappent de l'archivolte à 45°, le décorateur faisant preuve de la plus belle insouciance.

L'influence orientale ne se borne pas aux éléments mauresques, elle se révèle aussi dans la coloration aiguë des briques émaillées formant les socles, qui rappelle singulièrement la céramique de la Perse, et dans les chapiteaux ornés de bêtes féroces, empruntés à l'art de l'Asie. Il est difficile d'ailleurs d'établir l'origine exacte de l'un ou de l'autre motif ; ils peuvent avoir été puisés directement au trésor de l'Orient ou encore avoir été empruntés à l'art roman, c'est-à-dire obtenus de seconde main. Quoi qu'il en soit, Joseph ibn Hayyim s'inspire moins que de toutes autres des formes gothiques courantes. Le gothique flamboyant du xve siècle n'a laissé aucune trace dans la décoration de la Bible de Kennicott. Les merveilleuses visions de l'art ogival des xiiie et xive siècles, qui se sont reflétées dans d'autres œuvres juives, ne l'ont pas affectée. C'est l'aspect oriental des choses, l'idéal oriental de beauté qui domine dans cette œuvre exécutée dans l'Europe méridionale du xve siècle.

En ce qui regarde la composition des miniatures, Joseph ibn Hayyim ne paraît jamais préoccupé d'en faire des tableaux détachés. Le somptueux décor s'épanouit sur les feuilles d'une blancheur d'ivoire en enlaçant les initiales, en escaladant les marges, en s'étalant sur les bords du livre. L'artiste a toujours dans l'œil l'ensemble, l'effet général de la page à décorer. Le tout fait l'effet d'un tissu ajouré miroitant sur un fond blanc légèrement nuancé d'ivoire. Point de fonds monochromes pour faire ressortir les figures; les fonds voilés par un dessin calligraphique très délicat, avec ça et là des touches d'or d'une épaisseur jamais exagérée, vibrent à l'unisson de l'ensemble. L'artiste se sert très peu de gouache, préférant les tonalités claires et limpides.

Quant à l'ornementation, elle est déterminée par excellence par l'arabesque. Les carrés, les triangles, les cercles sont combinés avec des volutes, des feuilles d'acanthe, des grenades, des contours de concombre et de cyprès, des bandes en bâtons rompus, en damier,

en torsades et flots — tous éléments familiers au décor oriental que l'on retrouve sur les coffrets d'ivoire, les ustensiles en bronze de l'Espagne musulmane et sur les tapisseries sarrazines, formes modifiées et vivifiées à mesure que de nouveaux motifs s'y mêlaient. La Bible de Kennicott illustre plusieurs phases de l'ornementation du livre. Nous y trouvons les palmettes au dessin et à la coloration antiques, aux tonalités de terre cuite polychromée commandées par le vert bouteille et l'ocre grisâtre, puis de petites rosaces composées de points d'or comme on en voit dans les manuscrits arabes et persans sur les marges et entre les colonnes du texte. Ces motifs d'ornement se rencontrent beaucoup dans les anciens manuscrits hébreux. M. Gaster à Londres possède quelques spécimens de ce genre d'enluminure[1] dans les Bibles du IXe siècle. A côté des entrelacs et des cartouches de formes variées ils constituent un élément important de la décoration marginale. La Bible de Kennicott fournit une grande variété de cartouches et de tables au dessin élaboré, les uns rectilignes, les autres au profil curviligne et découpé. Couronnées d'une tête d'animal ou d'oiseau admirablement stylisée, ces tables encadrées de bandes d'entrelacs renferment sur fonds calligraphiques ou peints en or le mot פרש dont les consonnes représentent des corps d'hommes et de femmes nus et de grotesques d'invention exquise. Ces cartouches méritent une étude spéciale à côté de celles qui renferment l'indication des alinéas, paragraphes, péricopes et livres dans les mss. reproduits dans l'*Ornement hébreu* par W. Stassov et D. Gunzbourg, Berlin, 1905, planches V, VI, XVI, XVII, XVIII et B, dont quelques-unes remontent au IXe siècle. La précision du dessin de ces vignettes, la vivacité de coloration, la richesse de composition sont extraordinaires.

A côté des réminiscences anciennes, des palmettes et des rosaces, la Bible renferme aussi des éléments contemporains qui s'y mêlent curieusement. C'est ainsi qu'on y voit apparaître la feuille charnue, de dimensions plutôt grandes, au contour somptueusement profilé, pliée et repliée sur elle-même, la feuille qui à la fin du XIVe siècle inaugure sa marche triomphale. Le feuillage maigriot et pointu du style ogival devait faire place au feuillage voluptueusement épanoui lors du grand renouvellement qui s'effectua d'abord en Italie et se répandit ensuite sur l'Europe tout entière. Il est bon de noter cependant que, dans le traitement

1. Reproduits dans son travail : *Hebrew illuminated Bibles of the IXth and Xth centuries*, Londres, 1901.

nouveau de la végétation, Joseph ibn Hayyim reste fidèle à ses procédés de stylisation. Il se montre fort indifférent au problème de traduire les plis somptueux du feuillage par le modelé, le clair obscur. Il persiste dans sa coloration conventionnelle, en se servant de teintes plates et en se bornant aux effets purement décoratifs. Le feuillage tel qu'il le peint n'existe pas dans la nature ; le vermillon, le pourpre, le vert éclatant, le bleu et le gris n'apparaissent peut-être jamais dans la flore terrestre avec l'arrangement que Joseph ibn Hayyim leur donne. Pourtant la fascination de sa gamme est d'une grande puissance.

Dans le traitement de la figure et de la chair humaine l'artiste suit une tradition exacte et ne se laisse pas impressionner par la mode du jour. La créature vivante n'est pour lui qu'une vignette, un ornement, un accessoire. Elle sert à embellir l'écriture et c'est pour cette raison qu'elle a à se prêter à toutes les contorsions que la forme de la lettre exige. Les figures rappellent particulièrement celles que l'on trouve dans les manuscrits espagnols de l'époque d'Alphonse le Sage, c'est-à-dire dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Les têtes se distinguent par un profil marqué, le nez et le menton forts, l'œil allongé, les sourcils fins, les cheveux en lignes parallèles soigneusement divisés en mèches. Les chairs sont d'un rose pâle, la chevelure est blonde ou rousse, les mains, celles du roi David par exemple, sont dessinées avec une délicatesse exquise. Le costume est traité sommairement, les plis sont raides, stylisés. La chaussure pointue, les longues manches étroites, la calotte pointue caractérisent vaguement la mode du temps.

En ce qui regarde la forme animale, on s'aperçoit au premier coup d'œil que Joseph ibn Hayyim la maîtrisait en connaisseur distingué. Il a déployé une grande vigueur d'expression et un don d'observation aiguë dans les chiens, les chats, les flamants, les singes, les chameaux, les renards, les lapins, les aigles, les oies, les poules, les paons et les poissons, qui grouillent dans son œuvre volumineuse. Les grotesques jouant de la flûte toucheraient même au brutal s'il n'y avait pas la coloration, qui transforme l'aspect des choses. Joseph ibn Hayyim est un maître consommé, d'une palette féerique, grâce à laquelle l'ordinaire se transfigure. C'est par un procédé de stylisation tout à fait personnel et fort ingénieux qui ferait honneur à un dessinateur moderne, que Joseph ibn Hayyim arrive à produire un jeu de valeurs d'une gamme extrêmement étendue. C'est ainsi qu'il rehausse de teintes éclatantes les contours de ses figures, qu'il pose un dessin calligraphique d'une délicatesse

d'araignée, coloré au vermillon sur un fonds jaune, qu'il applique le noir à côté des nuances diaprées, du bleu et du rose pâle, qu'il juxtapose une surface pointillée aux gros points écarlates à de l'or uni, etc. Si dans la forme architectonique l'artiste manque de précision et d'une connaissance approfondie des détails, il n'en est pas ainsi de la forme animale, qu'il possède admirablement.

C'est surtout dans les grandes arabesques, dans les « Magen David » élaborés, dont on trouve de si beaux spécimens dans la Bible de Kennicott, que Joseph ibn Hayyim témoigne d'un don remarquable de dessinateur allié à celui du coloriste. Il est même difficile de dire si notre artiste est plutôt dessinateur ou bien coloriste par tempérament. Chez un décorateur brillant le coloriste et le dessinateur se complètent. C'est surtout chez les artistes de l'Orient que l'on trouve cette heureuse fusion, cet harmonieux épanouissement d'aptitudes diverses. Pour l'artiste de l'Orient il n'existe pas de conflits de forme et de couleur, car la vision graphique qu'il se fait de la nature admet le dessin le plus fouillé à côté du coloris le plus exubérant. Il n'en est pas ainsi de l'artiste qui s'est inquiété des problèmes du clair-obscur, qui a eu la vision de la silhouette perdue dans une atmosphère vibrante, qui a observé la décoloration des tons et commencé à douter de la couleur locale. Le xve siècle a posé maints problèmes de ce genre qui jusqu'à nos jours tourmentent les artistes. Joseph ibn Hayyim ne les a pas connus, le tempérament heureux de l'oriental l'a préservé des erreurs et des tâtonnements. Il s'est basé sur une tradition saine et vigoureuse qu'il a su ennoblir par son sens parfait de l'harmonie et du style, et par son admirable habileté manuelle. Dans Moïse ibn Zabara il a trouvé un collaborateur hors pair qui lui a fourni un manuscrit admirablement calligraphié à enluminer. Il est peu probable que l'on trouve un ms. hébreu mieux exécuté. Les caractères y sont d'un dessin exquis. Chaque lettre est une merveille d'équilibre et d'élégance. Les épaisseurs du trait, les hauteurs et les largeurs, les signes de vocalisation, les dimensions des colonnes, l'espace entre les colonnes et les marges s'équilibrent admirablement. Les caractères sont amples, d'un dessin ferme, très différents de l'écriture des juifs franco-germains, épineuse et harassée, aux horizontales épaisses, aux verticales mièvres. Rien que pour la calligraphie la Bible de Kennicott est un chef-d'œuvre. Dans le dispositif des notes massorétiques marginales, Moïse ibn Zabara témoigne aussi d'un sens admirable de la mesure. Il a su éviter un défaut qui a été fatal à bien des Bibles. On en voit qui ont

été complètement abîmées par un excès de notes disposées en entrelacs compliqués. Sans parler de ce qu'elles deviennent ainsi illisibles, l'aspect de la page souffre de l'abus des marges. Dans la Bible de Kennicott la feuille n'est jamais surchargée. Les notes en caractères minuscules disposées en rangées régulières ne servent qu'à rehausser la beauté du vélin.

Joseph ibn Hayyim, l'enlumineur, s'est merveilleusement adapté à l'œuvre du copiste. Il n'a jamais tenté d'éclipser les effets délicats de la calligraphie par les charmes plus sensuels de la peinture. Il a su se soumettre et coordonner ses efforts à ceux de son collaborateur. Son imagination bien bridée ne s'égare pas au delà des limites prescrites par le calligraphe. Aussi serait-il erroné d'attribuer tout ce qui nous parait à nous inusité et choquant même dans l'œuvre de Joseph ibn Hayyim à sa témérité, à son manque de piété. Comment cet homme au goût ordonné, au sens si exact de la mesure, comment cet homme qui fut appelé à collaborer avec un écrivain de la réputation de Moïse ibn Zabara, aurait-il osé introduire dans l'œuvre d'embellissement d'une Bible des éléments étrangers, d'un caractère frivole ?

On sera peut-être surpris de rencontrer dans le texte de la Bible de Kennicott des lettres initiales enluminées. L'alphabet hébreu ne connaissant pas de majuscules, l'usage des initiales ne semble pas justifié. Pourtant ce n'est pas à Joseph ibn Hayyim qu'il faut imputer l'introduction des initiales, car déjà Josué ben R. Abraham ibn Gaon les emploie dans sa Bible (Kennicott, Nr. 2, à la Bodléienne), laquelle est bien antérieure à notre cod. 2322.

L'emploi de lettres initiales est rare dans la calligraphie hébraïque. Par contre, le cas de phrases, on même de passages entiers enluminés est très fréquent. Joseph ibn Hayyim d'ailleurs se sert très peu des lettres initiales et les traite plutôt sobrement. Un peu d'or, un peu de dessin rubriqué, c'est tout. Les initiales ne mesurent pas plus du double de la hauteur des caractères ordinaires.

Les énormes initiales telles que l'on en trouve dans les missels chrétiens, où elles occupent parfois la hauteur de la page entière, ne se rencontrent pas dans l'œuvre de notre artiste.

C'est dans l'enluminure des phrases initiales des paragraphes, des titres des sections et des numéros des cantiques qu'il déploie toute la richesse de son invention graphique et la vigueur de son coloris. Les grotesques, les figures humaines, les anges aux grandes ailes diaphanes, les entrelacs, les torsures forment les contours

des lettres qui composent les phrases enluminées. Par leurs dimensions considérables, par leur traitement achevé, les phrases initiales forment des pièces d'enluminure remarquables, qui méritent d'être placées à côté des spécimens les plus célèbres.

Un autre trait caractéristique de l'œuvre de Joseph ibn Hayyim est l'usage fréquent des nus. Ce trait est d'autant plus à noter que nous le retrouvons dans bien des manuscrits hébreux, dont la plupart ne portent pas la signature des artistes. On serait enclin à les assigner à des peintres chrétiens, rien que sur ce signalement. Or, ce serait faire gravement tort à nos peintres enlumineurs et leur prêter une étroitesse de conception morale et une mesquinerie d'attitude envers la nature qui leur ont été entièrement étrangères. Plus nous étudions nos mss. enluminés, plus nous nous persuadons que nous avons possédé au Moyen Age des personnalités artistiques éminentes, non d'humbles artisans, mais des hommes pénétrés d'idées nobles et de visions de beauté. La Bible de Kennicott, qui porte la signature de l'artiste en caractères brillamment enluminés, en est un témoignage admirable.

Rachel Vishnitzer.

NOTES

SUR

LES APOCRYPHES ET LES PSEUDÉPIGRAPHES

I. — Traces des Apocryphes et des Pseudépigraphes dans la liturgie juive.

Parmi les sources de l'ancienne liturgie juive, les Apocryphes et les Pseudépigraphes doivent avoir joué un rôle important. Mais le fait que l'original hébreu de la plupart de ces écrits n'existe plus et que nous en sommes réduits à des versions de deuxième et même de troisième main a empêché les savants de rechercher les traces de cette influence. M. Sidney S. Tedesche [1] a consacré, le premier, une étude spéciale à la question. Naturellement il n'a pas épuisé la matière, et je ne prétends pas non plus traiter ce sujet en entier : je n'apporterai aujourd'hui que quelques glanes pour montrer l'étendue des relations entre ces parties perdues ou oubliées de notre littérature et nos prières.

Le passage d'Ecclésiastique, xxxvi, 2-5, est la source de la pièce ובכן תן פחדך dans la Tefilla du Jour de l'An. C'est le même ordre dans les idées : Dieu est supplié de faire sentir sa crainte aux hommes, afin d'être reconnu par eux. Ce rapprochement a déjà été fait par moi [2].

Ecclésiastique, xxxvi, 12-17, a servi de modèle à l'auteur de la troisième bénédiction (רחם) dans la prière après le repas, comme l'a démontré M. L. Ginzberg [3].

L'expression בבשרו כרת לו חק (allusion à la circoncision), dans Ecclésiastique, xliv, 20, se retrouve dans un passage de la prière accompagnant la circoncision : וחק בשארו שם.

1. *Prayers of the Apocrypha and their Importance in the Study of Jewish Liturgy*. Reprinted from Yearbook, Vol. XXVI, Central Conference of American Rabbis, 1916, 24 p.

2. *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 1902, 493.

3. *Orientalische Studien, Festschrift für Th. Nöldeke*, p. 624.

La description de la grandeur du pontife Simon, dans Ecclésiastique, L, 5-10, fut jugée digne d'être incorporée, avec quelques modifications, dans l'Aboda du Jour de l'Expiation (אמת מה נהדר היה כהן גדול וגו׳). C'est Rapoport qui a signalé ce fait intéressant longtemps avant la découverte de l'original hébreu de Sira[1].

Les ressemblances frappantes entre le psaume conservé dans l'original hébreu de l'Ecclésiastique, à la suite de LI, 12, et quelques eulogies de la Tefilla restent problématiques, parce que l'authenticité de ce psaume est très douteuse.

Les emprunts ne se bornent nullement au livre de l'Ecclésiastique, dont l'original était encore répandu au moyen âge ; elles s'étendent aux deux Livres des Macchabées.

Le premier Livre, dont l'original n'est plus mentionné depuis saint Jérôme[2], a laissé des traces dans deux passages de la prière על הנסים pour Hanoucca. La phrase ὥστε ἐπιλαθέσθαι τοῦ νόμου καὶ ἀλλάξαι πάντα τὰ δικαιώματα, dans I, 49[3], reflète un texte hébreu peu différent de להשכיחם תורתך ולהעבירם מחקי רצונך. La fin de cette prière וקבעו שמנת ימי חנכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול (au lieu de להודות ולהלל, Amram a בהלל ובהודאה) correspond littéralement à IV, 59 : καὶ ἔστησεν Ἰούδας... ἵνα ἄγωνται αἱ ἡμέραι ἐγκαινισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου... μετ' εὐφροσύνης καὶ χαρᾶς[4].

Le deuxième Livre des Macchabées, d'après l'opinion unanime des critiques, n'a jamais existé en hébreu, mais a été écrit en grec. Cependant une phrase entière s'en retrouve dans la liturgie. Cette phrase appartient à la lettre mise en tête du livre et qui, attribuée aux juifs palestiniens, émane probablement d'une source hébraïque. Elle est ainsi conçue (I, 3-4) : καὶ δώῃ ὑμῖν καρδίαν πᾶσιν εἰς τὸ σέβεσθαι αὐτὸν καὶ ποιεῖν αὐτοῦ τὰ θελήματα καρδίᾳ μεγάλῃ καὶ ψυχῇ βουλομένῃ· καὶ διανοίξαι τὴν καρδίαν ὑμῶν ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς προστάγμασι κτλ. Dans la prière ובא לציון, qui fait partie de la liturgie quotidienne et dont Romain Butin a découvert récemment une version ancienne appartenant au rite égyptien[5], nous lisons : הוא יפתח לבנו בתורתו וישם בלבנו אהבתו ויראתו

1. *Biccouré ha-Ittim*, X, 116.
2. Ed. Vallarsi, IX, 459 sq.
3. V. Zunz, *Gottesd. Vortr.*, 2e éd., 6, note *bb*.
4. V. Elbogen, *Jüd. Gottesd.*, 130 (sauf qu'il cite par erreur la *Meguillat Taanit* au lieu d'Amram).
5. *J. Q. R.*, IX, *New Ser.*, 282-283.

[ובנפש חפצה] [1] ולעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם. La ressemblance est frappante et ne peut être expliquée que par la supposition d'un emprunt ou d'une source commune.

Le verset I, 4, jette aussi quelque lumière sur la phrase étrange אלהי נצור פתח לבי בתורתך ובמצותיך תרדף נפשי dans la prière. Jusqu'à présent on rattachait ובמצותיך à תרדף, quoique רדף ne soit jamais construit avec ב[2]. On voit maintenant qu'il faut joindre ce complément au précédent = ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς προστάγμασι. Les mots תרדף נפשי sont probablement le reste d'une phrase plus longue, parallèle à celle qui suit dans la source primitive (*Berachot*, 17 *a*) : ותצילני מפגע רע וגו'. Peut-être y avait-il פתח לבי בתורתך ובמצותיך [ותצמי]ת[3] רדפי נפשי, ce qui irait bien avec la suite וכל החושבים עלי רעה וגו'. La faute s'expliquerait par une haplographie, car les lettres ותצמי pouvaient facilement être omises derrière ובמצותיך, et, négligeant le י de רדפי qui semblait superflu, le copiste a écrit תרדף.

Le Livre d'Hénoch qui n'est conservé entièrement qu'en éthiopien et dont nous possédons seulement les chapitres I-XXXII, 6 en grec, a été écrit en *hébreu* et non pas en *araméen*, comme je l'ai démontré contre Charles[4]. Une phrase caractéristique : « il a fait lever le soleil des fenêtres de l'Orient » (LXXXIII, 11) se retrouve amplifiée dans la prière הכל יודוך du samedi matin : הפותח בכל יום דלתות שערי מזרח ובוקע חלוני רקיע מוציא חמה ממקומה ולבנה ממכון שבתה[5]. L'influence du livre sur la liturgie apparaît aussi dans le Kadisch et dans les autres prières (comme תתברך) qui contiennent une accumulation de synonymes pour « louer Dieu » : tous proviennent d'Hénoch, LXI, 9-12. M. Marmorstein aurait trouvé ici une source beaucoup plus ancienne que tous les parallèles cités par lui. Peut-être la vision d'Ezéchiel, découverte par ce savant[6], s'est-elle inspirée directement d'Hénoch ?

Le Livre des Jubilés contient une prière de Térah où nous

1. Les deux derniers mots, empruntés à I Chr., XXVIII, 9, manquent dans nos textes, mais se trouvent dans le manuscrit découvert par Butin, chez Maïmonide, dans le *Mahzor Vitry* ainsi que dans les rites italien et grec ; l'authenticité en est maintenant prouvée par II Macch. (καὶ ψυχῇ βουλομένῃ).

2. C'est évidemment pour éviter cette difficulté que le texte espagnol a ואחר מצותיך. Amram lit ולמצותיך.

3. Comp. Ps., CXLIII, 12, תצמית אויבי. L'expression רדף נפש se trouve Ps., VII, 6 et CXLIII, 3.

4. *Or. Lit.-Zeit.*, 1913, 481-487, 516.

5. *L. c.*, 487.

6. *J. Q. R.* (New Ser.), VIII, 377.

trouvons la phrase : « qu'il te donne faveur et pitié et grâce devant ceux qui te voient » (XII, 29). C'est peut-être la source d'un passage de la prière du matin ויהי רצון מלפניך, dont la forme la plus ancienne est conservée dans *Berachot*, 60*b* : ותנני היום ובכל יום לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי.

Outre Hénoch et le Livre des Jubilés, un autre pseudépigraphe, que nous ne possédons que dans une traduction de troisième main, semble avoir influé sur la liturgie. C'est l'Apocalypse de Baruch, conservée en syriaque dans une traduction faite sur le grec. Il est admis généralement que la langue originale en était l'hébreu. C'est M. L. Ginzberg qui a appelé le premier l'attention sur certains points de contact entre quelques anciennes prières et notre livre[1]. Mais les deux exemples cités par lui ne prouvent pas une dépendance. Car l'expression ישני עפר dans la deuxième bénédiction du Schemoné-Esré n'est pas empruntée à Bar., XI, 3 (דמכין בארעא), mais remonte à Daniel, XII, 2 : ורבים מישני אדמת עפר, et l'hyperbole אלו פינו מלא שירה כים וכו'[2] (dans la prière de Nischmat) n'offre qu'un certain parallélisme avec Bar., LIV, 8 : אן גיר נהוון הדמי פומא ומני דרישי קלא אף לא הכנא משכח אנא דאפרעך תשבוחתא או דאשבחך איך דזדק ולא תשבוחתך משכח אנא דאתנא או דאמר הדרא דיאותך.

Mais il y a deux autres passages où je crois avoir trouvé une réminiscence de Baruch. Dans la prière *Al ha-Nissim,* où nous avons déjà reconnu deux emprunts aux Apocryphes, nous lisons : מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים ... ורשעים ביד צדיקים. Ce n'est que l'inverse de Baruch, LXX, 4 : ונשתלמון סגיאא לזעורא ונשתלטון אילין דלא הוו מדם על עשינא ... ונשתקלון רשיעא על גנברא.

L'autre emprunt n'est pas aussi certain. La phrase אתה חופש כל חדרי בטן dans la prière אתה יודע רזי עולם[3], pour le Jour de l'Expiation, rappelle Bar., LXXXIII, 3 : ומבצא נבצא מחשבתא כסיתא וכל דבתוונא דכולהון הדמא דברנשא סים. Quoique l'expression חדרי בטן[4] soit déjà biblique, elle n'est jamais appliquée à l'examen de l'homme par Dieu.

Sur les relations entre les Psaumes de Salomon et la Schemoné-Esré, je renvoie à l'article de M. Israël Lévi dans cette *Revue*, XXXII, 161-178.

1. *Jew. Enc.*, II, 555 *b*.
2. *Berachot*, 59 *b* (dans la bouche de R. Yohanan).
3. Cité par Rab (b. Joma, 87 *b*).
4. Prov., XVIII, 8 ; XX, 27, 30 ; XXVI, 22.

II. — Notes critiques sur le texte des Apocryphes et des Pseudépigraphes.

Depuis mes *Notes critiques sur le texte de l'Ecclésiastique*, parues dans cette *Revue*[1], j'ai publié dans l'*Orientalistische Literatur-Zeitung* beaucoup de notes sur divers Apocryphes et Pseudépigraphes : sur l'Ecclésiastique (III, 95-99, 129-133 ; V, 488-495 ; VI, 452-453 ; VIII, 24, 454 ; XVIII, 113-115), sur les Psaumes de Salomon (V, 269-282, 335-342, 365-372 ; XVI, 162-165), sur les Testaments des Douze Patriarches (XI, 332-34 ; Beiheft II [1908], 10-18), sur les Livres de Tobith (XIV, 208-210) et d'Hénoch (XVI, 481-487, 515-518, 564). Les notes suivantes ne veulent qu'apporter un petit supplément. J'y suis l'ordre des Apocryphes et des Pseudépigraphes adopté par Charles dans sa grande édition (Oxford, 1913).

I. *Apocryphes*.

III *Ezra*, II, 20 : κάθοδος οὐκέτι σοι ἔσται εἰς Κοίλην Συρίαν καὶ Φοινίκην correspond à IV, 16 dans le livre canonique d'Ezra : חלק בעבר נהרא לא איתי לך. On ne doit pas supposer (comme Cook) que le grec (G.) a lu par erreur הלך au lieu de חלק. Je crois plutôt que הלך est une bonne variante de חלק au sens d'« impôt », comme dans IV, 13 et 20 : מנדה בלו והלך לא ינתנון. G., ignorant cette signification de הֲלָךְ, a pris le mot dans le sens d'« accès », « passage », et a été forcé de traduire la fin du verset par εἰς Κοίλην Συρίαν au lieu de ἐν Κοίλῃ Συρίᾳ.

I *Macc.*, I, 46 : καὶ μιᾶναι ἁγίασμα καὶ ἁγίους. Le syriaque (S.) a : ולמטמאו לבית מקדשא וקודשא. En hébreu il y avait sans doute ולטמא מקדש וקדשים. G. a lu par erreur וקדֹשִׁים, tandis que S. (et L. cod. Sang.) ont lu correctement וְקָדָשִׁים[2]. Comp. III, 51 : τὰ ἅγιά σου καταπεπάτηται καὶ βεβήλωται, et Ps. Sal.,

1. XXXV, 48-64.

2. Nouvelle preuve que S., qui a généralement traduit G., a consulté quelquefois l'original hébreu de notre livre. Comp., par exemple, III, 9 : καὶ συνήγαγεν ἀπολλυμένους, S. : וכנש מבדרא, où G. s'est mépris sur אובדים (*R. E. J.*, XXXV, 54, sur Eccl., IX, 8). V. aussi (plus bas) les notes sur IV, 24 ; VII, 18 ; IX, 26.

II, 3 (dans le même contexte) : ἐμίαναν τὰ ἅγια κυρίου, et VIII, 22 : ἐμίαναν Ἱερουσαλὴμ καὶ τὰ ἡγιασμένα τῷ ὀνόματι τοῦ θεοῦ.

Ibid., III, 5 : καὶ ἐδίωξεν ἀνόμους ἐξερευνῶν καὶ τοὺς ταράσσοντας τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐφλόγισε. Oesterley a déjà senti qu'il n'était pas vraisemblable que Juda eût brûlé les ennemis de son peuple. Il croit que G. a méconnu בער « exterminer » (comp. II Sam., IV, 11). Mais, dans le verset suivant, ces ennemis « exterminés » existent encore et sont effrayés. Peut-être y avait-il וידלק, c'est-à-dire וַיִּדְלֹק, « il poursuivit », ce qui serait parallèle à ἐδίωξεν. G. s'est mépris sur le sens et a lu וַיַּדְלֵק. Le kal דלק, « poursuivre », avec un régime direct se trouve dans Lament., IV, 19 (דלקונו), précédé ici aussi de רדפינו.

Ibid., IV, 24 : ὕμνουν καὶ εὐλόγουν εἰς οὐρανὸν (τὸν κύριον), ὅτι καλόν, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ. — S. : ומשבחין הוו ומודין למריא דבשמיא דטב הו ולעלם רחמוהי. Évidemment il y avait en hébreu אֵל השמים, d'après Ps., CXXXVI, 26 : הודו לְאֵל השמים כי לעולם חסדו. S. a bien compris et traduit, tandis que G. a lu אֶל השנים. Les mots superflus τὸν κύριον, qui manquent dans Al. et Sin., n'ont été ajoutés que pour rendre le texte plus intelligible. Il est vrai que l'expression εἰς (τὸν) οὐρανόν se retrouve dans le même contexte III, 50; IV, 10, 40, 55; II *Macc.*, III, 15; XV, 34; III Macc., VI, 17, 33. La traduction de כי טוב par ὅτι καλόν (au lieu de χρηστός) est importante, car elle corrobore l'opinion que כי טוב (dans le psaume CXVIII et parall.) ne signifie pas « parce qu'il (c'est-à-dire Dieu) est bon », mais « parce qu'il est bon, qu'il *convient* » (de le louer) ; comp. Psaumes XCII, 7 ; CXLVII, 1.

Ibid., VII, 9 : καὶ ἔστησεν αὐτῷ τὴν ἱερωσύνην s'explique sans difficulté comme traduction erronée de וַיָּקֶם לו כהנה, « et il lui *promit* le sacerdoce ». הקים dans le sens de « promettre » se trouve dans le texte hébreu de l'Ecclésiastique, XLIV, 21, 22[1] et dans le « Fragment of a Zadokite Work » découvert par Schechter, III, 21.

Une erreur analogue se trouve dans I *Macc.*, VII, 18 : παρέδησαν γὰρ τὴν στάσιν καὶ τὸν ὅρκον ὃν ὤμοσαν. Au lieu de στάσις on attend ici un mot parallèle à ὅρκος. Je crois qu'il y avait en hébreu קְיָם, qui, en araméen, a le sens requis : « alliance »,

1. V. mes observations dans *W. Z. K. M.*, XI, 102 et ma note sur II Chr., XXXII, 8, dans *M. V. G. A.*, XXII [1917] (*Orientalistische Studien Fritz Hommel zum 60. Geburtstag, gewidmet*, II), p. 135.

« serment »[1]. Quant à S. qui a עברו גיר על דינא ומומתא וקינא דאקימו, il est évident qu'il ne suit pas ici G., mais rend l'original.

Ibid., IX, 26 : καὶ ἐξεδίκει ἐν αὐτοῖς καὶ ἐνέπαιξεν αὐτοῖς. Après ἐξεδίκει on n'attend pas le faible ἐνέπαιξεν, mais une gradation. S. a ומבזה הוא ומשתנד בהון. Tandis que ומבזה הוא traduit καὶ ἐνέπαιξεν, ומשתנד בהון reflète l'original, qui avait sans doute ויתעלל בהם, « il les *maltraita, tourmenta*[2] ». התעלל réunit les deux significations de « se moquer » et « tourmenter ». Josèphe (*Ant*, XIII, I, 1) a ὁ δὲ βασανίζων πρῶτον αὐτοὺς καὶ πρὸς ἡδονὴν αἰκιζόμενος. A-t-il encore connu le texte hébreu du livre?

Ecclésiastique, XVII, 22 : ἐλεημοσύνη ἀνδρὸς ὡς σφραγὶς μετ' αὐτοῦ. — S. : זכותא דכולהון בנינשא חתימא וסימא לותה. En hébreu il y avait sans doute חתם, c'est-à-dire חָתָם, tandis que G. a lu חֹתָם. L'idée exprimée ici, que les mérites de l'homme représentent un trésor déposé auprès de Dieu, se trouve souvent ailleurs, par exemple *Eccl.*, XXIX, 11 ; *Ps. Sal.*, IX, 5 ; *Apocalypse syr. de Baruch*, XIV, 12 ; XXIV, 1 ; *Matth.*, VI, 19-21 ; *Luc*, XII, 33-34 ; Tos. *Péa*, IV, 18.

Ibid., XIX, 30 : στολισμὸς ἀνδρὸς καὶ γέλως ὀδόντων καὶ βήματα ἀνθρώπου ἀναγγέλλει τὰ περὶ αὐτοῦ. C'est probablement ce verset que vise la sentence talmudique[3] : בשלשה דברים אדם ניכר בכוסו בכיסו ובכעסו ואמרי ליה אף בשחקו. Peut-être la sentence en question a-t-elle conservé encore une autre trace de notre verset. Dans le traité *Dérekh Erez Zouta*, nous trouvons la variante[4] : בארבעה דברים תלמיד חכם ניכר בכיסו בכוסו בכעסו ובעטיפתו ויש אומרים אף בדבורו. Il semble que בעטיפתו, qui correspond précisément au στολισμός de G., n'est qu'une glose pour בכסותו et qu'il y avait d'abord בכיסו בכוסו בכעסו ובכסותו. J'oserais même conjecturer que G. reflète aussi בדבורו et que BHMATA est une corruption de PHMATA. La leçon de S. (פסעתה דברנשא) plaide en faveur de βήματα, mais la faute peut être plus ancienne que S., qui est souvent dépendant de G.

1. Il est intéressant que les Septante sur Dan., VI, 8-16 rendent aussi קְיָם « statut » par ὁρισμὸν καὶ στάσιν, quoique στάσις n'ait jamais ailleurs ce sens.

2. S. rend התעלל par אשתנד dans Juges, XIX, 25 ; I Chr., X, 4, et par בזח dans I Sam., VI, 6 ; XXXI, 4 ; Jér., XXXVIII, 19.

3. B. *Eroubin*, 65 *b*. Comparer le proverbe allemand : « Am Lachen erkennt man den Narren. »

4. Le manuscrit d'Oxford cité par Rabbinovicz (ד"ס, *ad l.*) offre la variante intéressante בכריסו בכוסו בכעסו.

Ibid., XXVIII, 3 : ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ συντηρεῖ ὀργήν, καὶ παρὰ κυρίου ζητεῖ ἴασιν. En hébreu il y avait sans doute מַרְפֵּה, « remise de la colère », « pardon ». G. et S. (אסיותא) ont confondu מרפה et מַרְפֵּא. Comp. Koh., x, 4 : כי מרפא יניח חטאים הרבה, où la même confusion se remarque dans le texte et dans les versions (ἴαμα, אסיותא).

Ibid., L, 25-26 : בשני גוים קצה נפשי והשלשי איננו עם ירושבי שעיר ופלשתים וגוי נבל הדר בשכם. Le *Midrasch haggadol*[1] porte le même jugement sur les Samaritains : ואני אקניאם בלא עם אלו הכותים.

Baruch, III, 7 : ὅτι διὰ τοῦτο n'est qu'une traduction littérale de כי על כן[2], qui sert à indiquer d'une façon énergique la raison de ce qui précède. La même traduction a produit une confusion dans le texte grec de Jér., XXXVI (hébr. XXIX), 28.

Epître de Jérémie, 11 : οὗτοι δὲ οὐ διασώζονται ἀπὸ ἰοῦ καὶ βρωμάτων. Ball croit que G. a lu וּמַאֲכָל au lieu de וּמֵאֹכֶל. Mais pourquoi aurait-il employé dans ce cas le pluriel βρώματα? Cette difficulté disparaît par la supposition qu'il y avait מחלאה ומאכלת : « ceux-ci ne sont pas sauvés de la rouille et de la teigne ». G., ne comprenant pas מַאֲכֹלֶת dans ce sens[3], a lu מַאֲכָלֶת.

Ibid., 21 : καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῶν ἐφίπτανται νυκτερίδες, χελιδόνες, καὶ τὰ ὄρνεα, ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ ἄλουροι. Au lieu de ὡσαύτως δὲ, qui est étrange et superflu ici, on attend le nom d'une autre catégorie d'animaux volants. Peut-être y avait-il וכן « et des insectes ». La forme abrégée כֵּן (de כְּכֻנָּם) se trouve dans Isaïe, LI, 6 : כמו כן ימותון, où la même méprise a été faite par G. (ὥσπερ ταῦτα).

Ibid., 30 : ὧν αἱ κεφαλαὶ ἀκάλυπτοί εἰσιν. C'est la plus ancienne mention de l'usage juif de se couvrir la tête en priant. Ball renvoie à Lév., XXI, 10, où il est dit du prêtre : ואת ראשו לא יפרע. Mais cette défense ne signifie pas qu'il ne doit pas se découvrir, mais qu'il lui est interdit de laisser hérisser ses cheveux.

Ibid., 36 : ἄνθρωπον τυφλὸν εἰς ὅρασιν οὐ μὴ περιστήσωσιν. S. : ולגברא סמיא לא משכחין למתל לה חזתא. Sans doute y avait-il

1. Sur Deut., XXXII, 21 (Hoffmann, מדרש תנאים, p. 196).
2. Par exemple Gen., XXXIII, 10 ; XXXVIII, 26 ; Nombres, X, 31 ; XIV, 43.
3. מאכלת désigne plus souvent le « pou », mais se trouve aussi dans le sens de « teigne », v. Levy, *Nh. Wb.*, III, 4 *a*.

en hébreu le verbe החזיר, qui signifie « rendre » et en même temps « faire tourner ». S. a bien compris : « ils ne sauraient *rendre la lumière* à un aveugle ». La même erreur se trouve dans les Psaumes de Salomon, x, 1[1].

Ibid., 60 : ἐν πάσῃ χώρᾳ. — S. : בכלה כורא. C'est une preuve de plus que S. a connu G., en outre de l'original.

Prière d'Esther (dans G. à la suite de iv, 17), 45 : οὐδὲ ἔπιον οἶνον σπονδῶν. Les rabbins défendent de boire le vin des païens, de peur qu'il n'ait servi d'abord à leurs libations. Notre verset reflète déjà l'existence de cette défense de יין נסך, qui apparaît pour la première fois dans la Mischna, *Aboda Zara*, v, 8.

II. *Pseudépigraphes.*

Jub., iii, 30 : « et il donna *seulement* à Adam pour couvrir sa nudité de tous les animaux et du bétail ». Le mot « seulement » (en éthiopien *bâḥtîtû*) est étrange. Ce ne sont pas les animaux, mais les païens (iii, 31) qui sont opposés à Adam par leur nudité. Je crois donc qu'en hébreu il y avait ולאדם נתן לבד לכסות ערותו מכל חיה ובהמה. G. n'a pas compris לֶבֶד[2] « étoffe grossière » et a lu לְבַד. Le sens est donc : et il donna à Adam *une étoffe grossière* pour cacher sa nudité *aux* animaux et aux bêtes. Le מ de מכל n'est donc pas partitif, mais privatif. Notre verset n'est qu'une amplification de iii, 26 *a* (= Gen., iii, 21). Les tabliers de peau sont remplacés ici par des vêtements d'étoffe grossière. Dans la Tossefta, *Negaïm*, v, 1, nous trouvons הלבדין והעורות, ce qui montre que לבד était presque synonyme de עור.

Ibid., vi, 31 : « et il n'y a pas de passage (ou « de transgression », en éth. *ta 'adevô*) d'une seule année ou d'une année à l'autre ». Charles traduit : « and there is no *neglecting* (this commandment) ». Mais comme l'a déjà démontré Jellinek[3], il y avait en hébreu עִבּוּר « intercalation », et G., ignorant cette signification spéciale, a traduit d'après le sens ordinaire de la racine.

1. V. ma note *Or. Lit.-Zeit.*, V (1902), 338-9. Le verbe περιίστημι se trouve dans la LXX pour סבב (Jos., vi, 3), נִצַּב (II Sam., xiii, 31) et chez Symmaque pour סובב (Ps., xxxi [xxxii], 7), mais jamais dans une conjugaison active.

2. Levy, *Nh. Wb.*, II, 465.

3. *Bet ha-Midrasch*, III, Intr., p. x-xi, n. 2.

Notre livre s'oppose à l'intercalation, qui est le trait le plus caractéristique du calendrier juif.

Ibid., XXIV, 31 : « et quoiqu'il *soit fort* (en éth. *ṣane 'a*) sur la terre ». Le contexte et le passage correspondant, Amos, IX, 2-3, exigent ici un verbe signifiant « se sauver » ou « se cacher » (comp. aussi L. : « ubi *fugiens* erit »). Je crois donc qu'il y avait אם יעוז בארץ de la racine עוז, tandis que G. a pensé à עזז, « être fort »[1]. עוז « s'abriter » se trouve dans Is., XXX, 2 (avec בְּ comme ici) et le Hiph'il הועיז, « sauver », dans Ex., IX, 19 ; Is., X, 31 ; Jér., IV, 6 ; VI, 1.

Ibid., XXX-XXXI. Ces chapitres semblent présenter une tendance antisamaritaine. L'éloge hyperbolique de Lévi et de Juda, qui sont appelés seuls les véritables fils de Jacob (XXXI, 10, 21), prendrait ainsi un nouveau sens.

Ibid., L, 9 : « que ce jour soit toujours pour tout Israël un jour du *royaume sacré* parmi leurs jours ». L'expression « jour du royaume sacré » ne s'applique jamais au sabbat. Peut-être y avait-il יום מלאכת הקדש « un jour de l'*œuvre sacrée* ». Les versets suivants (10-11) expliquent ce qu'il faut comprendre par œuvre sacrée. Le rite des sacrifices est appelé מלאכת קדש הקדשים dans I Chr., VI, 34. C'est probablement la graphie défective מלכת, au lieu de מלאכת, qui a entraîné G. à lire מַלְכֶּת ; comp. Jér., VII, 18, où le Ḳeré remplace, au contraire, מַלְכַּת par מְלֶכֶת.

Apocalypse syriaque de Baruch, XLVI, 4 : ברם דין לא חסר לאיסריל חכימא ולא בר נמוסא לגנסה. Charles croit que בר נמוסא est l'équivalent de בר מצוה « obligé d'observer toute la loi religieuse » et que cette expression se trouverait ici pour la première fois dans la littérature existante. Mais le terme בר מצוה n'a acquis ce sens qu'au XIVe siècle[2], tandis que, dans le Talmud[3], il signifie seulement « homme adulte, majeur ». En outre, le parallélisme exige ici un synonyme de חכימא. Sans doute y avait-il בן תורה[4], « versé dans la Tora ». En effet, בר נמוסא est la traduction de υἱὸς νόμου = בן תורה, tandis que בר מצוה donnerait υἱὸς ἐντολῆς et en syriaque בר פוקדנא.

1. La même erreur se retrouve dans Jér., VI, 1, où G. rend הועזו par ἐνισχύσατε.
2. Voir L. Löw, *Die Lebensalter in der jüd. Lit.*, p. 210-217 ; 410-12..
3. *Baba Meçia*, 96 *a* ; *Tanhouma*, *Bô*.
4. *Pesikta* (éd. Buber), 44 *b*. Le pluriel בני תורה se trouve dans *Schabbat*, 139 *b* ; *Eroubin*, 40 *a* ; *Midr. Tehillim*, 205 *a* (sur Ps., XCII, 13).

Ibid., LX, 1 : הלין אנון עבדא דעבדין הוו אמוריא ולוחשתא דחרשיהון דעבדין הוו. Les rabbins désignent aussi par דרכי האמורי les usages superstitieux défendus aux juifs (T. *Sabbat*, VII-VIII, 8)[1].

Ibid., LXI, 7 : (de la terre sainte) וארעא .... יתיר מן כלהין ארעתא משתבחא הות. Voilà la source, inconnue jusqu'à présent, de la citation de la lettre de Barnabas, XI, 9 : καὶ πάλιν ἕτερος προφήτης λέγει· Καὶ ἦν ἡ γῆ τοῦ Ἰακὼβ ἐπαινουμένη παρὰ πᾶσαν τὴν γῆν[2]. Le fait que notre apocalypse est citée ici comme un livre prophétique est peut-être important pour la fixation de la date de la lettre. Car si elle remonte, comme il est admis généralement, au commencement du deuxième siècle, il serait incompréhensible qu'elle citât ainsi une œuvre aussi récente.

Ibid., LXXV, 1 : מנו נתדמא מרי בטבותך. Charles veut corriger נתדמא en נתמדע. En réalité, il n'y a pas ici de faute de texte, mais une faute de traduction. L'hébreu portait מי ידמה אדני חסדך, c'est-à-dire מי יְדַמֶּה חסדך « qui saurait *réfléchir* sur ta grâce »; comp. Ps., XLVIII, 10 : דִּמִּינוּ אלהים חסדך. G. n'a pas compris le Piel יְדַמֶּה et a lu יִדְמֶה.

Ibid., LXXVIII, 5 : דתזדקון דינה דהו דגזר עליכון. En hébreu il y avait ici שֶׁתִּצַּדְּקוּ את הדין. La locution צִדֵּק את הדין (ou הצדיק גאת הדין) est souvent employée dans le sens de « reconnaître la justice divine », « se soumettre aux châtiments divins »[3], de sorte que צִדּוּק הַדִּין est le terme technique pour désigner les prières funèbres, et elle se trouve déjà dans les Psaumes de Salomon, III, 3 : ἐν ἐξομολογήσει καὶ δικαιώσει τὸ κρίματα τοῦ κυρίου. IV, 9 : καὶ δικαιώσαισαν ὅσιοι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ αὐτῶν. VIII, 7 : ἐδικαίωσα τὸν θεὸν ἐν τοῖς κρίμασιν αὐτοῦ. Comp. aussi IV Ezra, X, 16 : si enim *iustificaveris terminum dei.*

IV *Ezra*, III, 18 : et inclinasti cælos et *statuisti* terram et commovisti orbem et tremere fecisti sæculum. Le parallélisme exige, à la place de *statuisti*, un verbe signifiant « faire trembler ». S. et les versions qui en sont dérivées offrent ce sens (ואנידתה)[4].

1. V. Heinrich Lewy, *Morgenländischer Aberglaube in der röm. Kaiserzeit* (*Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde*, 1893, 23-40, 129-143).

2. En hébreu il y avait sans doute : משובחת מכל הארצות, comp. *Sifré* sur Deut., § 37 (éd. Friedm, 77 *a*) : ארץ ושראל .... משובחת מכל. L'application de cette expression à la Palestine était donc un lieu commun.

3. Par exemple, *Mechilta*, 42 *a* ; *Sifra*, 45 *a-b* ; *Sifré*, 133 *a* ; Baraïta, b. *Berakot* 19 *a* et par.

4. C'est ainsi qu'il faut lire (avec Violet) au lieu de ואחדתה.

Mais comment expliquer L.? Peut-être y avait-il en hébreu והמעדת ארץ, « tu as *ébranlé* la terre », et G. aura lu והעמדת[1]. Dans ce cas, L. aurait traduit mécaniquement le texte absurde de G., tandis que S. a consulté l'original[2].

Ibid., III, 30 : quomodo *sustines* eos peccantes et *pepercisti* impie agentibus. G. semble avoir mal compris אתה נשא, « tu *pardonnes* »[3].

Ibid., V, 9 : et intellectus *separabitur* in promptuarium suum. — S. : וסכולתנותא תאזל לה. En G. il y avait probablement χωρήσει et L. a lu par erreur χωρίσει. Le verbe χωρέω, « aller », ne se trouve pas dans la LXX, mais dans le Nouveau Testament et dans les Testaments des douze Patriarches (Iss., I, 11 *a*).

Ibid., VIII, 5 : S. : אתית גיר דלא בצבינכי ואזלא אנתי כד לא צביתי[4]. Comp. *Pirké Aboth*, IV, 29 : שעל כרחך אתה נוצר ועל כרחך אתה נולד ועל כרחך אתה חי ועל כרחך אתה מת.

Ibid., X, 22 : et *sancta* nostra contaminata sunt. — S. : וקדישין דאתטמאו. En hébreu il y avait קדשינו, c'est-à-dire קָדְשֵׁינוּ = τὰ ἅγια ἡμῶν = *sancta* nostra, tandis que S., s'en tenant à l'original, a lu קִדּוּשֵׁינוּ. La même erreur dans G. sur I *Macc.*, I, 46, voir plus haut.

Ibid. : et sacerdotes nostri *succensi* sunt. De même les autres versions, excepté Armen, qui a : *lamentati* sunt. Peut-être G. avait-il κλαίοντες (comp. Lam., I, 4 : כהניה נאנחים), corrompu dans la plupart des manuscrits en καίοντες. Ce serait un fait important pour l'histoire du texte de G., qu'une bonne leçon ne se soit conservée que dans le ms. dont s'est servi l'arménien.

Ibid., XII, 47 : non est oblitus vestri *in contentiore*. — S. : לא טעא לכון לעלם. Depuis Hilgenfeld, on supposait que εἰς αἰῶνα de G. s'était corrompu en εἰς ἀγῶνα. Mais il n'est pas probable

1. La même erreur dans le texte massorétique d'Ez., XXIX, 7, où il faut lire והמעדת au lieu de והעמדת. Comp. surtout *Ecclésiastique*, XVI, 18, où G. (σαλευθήσονται) a conservé la bonne leçon מועדים contre H. et S. (עומדים), v. *Revue*, XXXV, 57. Les versets *Eccl.*, XVI, 18-19 sont aussi parallèles à notre passage quant à l'idée.

2. Même constatation sur IV, 22, XII, 47 et quelquefois dans S. sur I *Macch.* (voir plus haut).

3. Comp. I, 9 : usque quo eos *sustinebo* (אֶשָּׂא להם). Ce chapitre n'appartient pas, d'ailleurs, au texte primitif de notre livre.

4. L. convenisti enim *ob audire* remonte à une ancienne faute dans G. (ἀκοῦσαι au lieu de ἄκουσα), v. *Violet*.

qu'une leçon si claire et si appropriée ait été méconnue. Je crois plutôt qu'il y avait en hébreu לא שכח אתכם לנצח. G., comme souvent, a traduit לנצח par εἰς νῖκος et L. a lu νεῖκος. S. a consulté l'original et a bien rendu לנצח par לעלם.

Ibid. XIII, 45 : nam regio illa vocatur *Arzareth;* S. : ארזת. Le nom de la localité visée ici est encore obscur. Car l'explication d'Arzareth par ארץ אחרת[1] (Deut., XXIX, 27) est peu probable. Elle ne rend pas compte de la forme ארזת, et, en outre, le contexte exige un nom déterminé. On ne peut pas croire non plus que les mots ארץ אחרת, qui se trouvaient dans l'original de XIII, 40 (et translati sunt in *terram aliam*), aient été bien compris et traduits ici et méconnus quelques versets plus loin. C'est pourquoi il faut donner la préférence à la leçon de trois manuscrits, qui lisent *arzar et* en deux mots. Le mot était sans doute ארזת, et ΑΡΖΑΡ n'est qu'une faute de scribe pour ΑΡΖΑΦ. La leçon ΑΡΖΑΦ est confirmée par Eth. (Asaph) et Arab. Gild. (Arsaph). Il y a même une preuve directe que les lettres *et* n'appartiennent pas au nom, mais sont la particule latine. Car en L. le verset suivant commence maintenant par une asyndète : « *Tunc* inhabitaverunt ibi », tandis que S. (ועמרו תמן), Eth. et les deux versions arabes le rattachent au précédent.

FÉLIX PERLES.

1. Appliqué aux dix tribus dans la Mischna, *Sanhedrin*, x, 3 (Schiller-Szinessy).

LES INTRODUCTIONS ARAMÉENNES

A LA LECTURE DU TARGOUM

(SUITE ET FIN [1])

ι) *Au neuvième commandement.*

a) ארכין שליט עילאה, cf. Zunz, *l. c.*, p. 76. Le texte n'en est mentionné ni dans une édition ni dans un manuscrit du Machsor.

b) אאוגריה זילא, Zunz, *l. c.*, p. 76. Le texte publié ci-après est tiré du ms. Parm. 159 :

אאוגריה זילא סהדא שקרא [2] איגני באנפיה בקלנא לאיחלופי יקרא
בהתתיה איתגלי וסהדותיה דמעיקרא מתעקרא איגלאי מ״לתא דמיתפסיל מעיקרא
גירא מיקטיל וחרבא מדקרא עיילא לאידרון [3] תלייה מיעקרא
דיגלא אימתיל מכתבא גללא מבקרא [4] תכלי ועוורי עינוי לנקרא
הא כידבא מוכח ידיע ליה ובמשקרא גליין אורחתיה דמשגשן ולישניה דמשקרא
וגירא וריתמא סדירן קרחא ומקרקרא מסכינא יבמי נבילתיה לאפקרא
זייף בקבלא אסיך פלסתירותיה מלסקרא חשיב עיזקתא דמלכא קשוט לשקרא
חכימא אי הוי רבא ויקירא אידמו ליה כנברא בר קורא [5]
טיבעא וצורתא משני גידרא לדקרא
יטרקיה חיויא פריצא לבקרא מתניתא מסייעא בלא דחיק קרא
מידריש בסיני דמרגג ממאן יוקרא
כל גופיה יתמלי עמקא דרמאה טוביה דאדריש חלפוה בשתי מאה

1. Voir plus haut, p. 14.
2. *Sanh.*, 29 *a*.
3. *Taan.*, 25 *a*,
4. *Ab. Zara*, 22 *b*.
5. *Sabb.*, 30 *b*.

לגבא מחי לקי סגירותא
עשר זני מיתיא שקרא דאגירותא
לאחובי דכתיבי בהו תלתא
מימי וגיוף תליתאי דפרסומי מילתא
לארבע כיתין מסירי גורא וסילתא
לא בעיולי ליגננא עשרה דכילתא
מלכו תיכלי ארבעה הדיוטי [1]
מהית ארעיתי שבעה דיוטי
מנפח דלא מיתסיק מסירי סרדיוטי
לישניה דלא איתקים אידח ף בסיוטי
נור בקירא איתפשיר תננא דאתונא
מוקיד ומקלי גרמא וכיתונא
נפיק מדינא זכי איתיהיב מתונא
דיינא פשיר באנפיה קומקמא וקיתונא
סגי להדא אעין ונור דליק
סידור מדורתא טוי נור ושליק
סגפא נפש טפוסי חות וסליק
סוף נישמתיה קיטמא בקדליה מתמליק
עוויין טעין וחובין בטפיה
לישרוף חרדלא דחט בכפיה [2]
עדי מלקייה קדמאי מרדיה וכנפיה
אוקים כידביה ומסהיר באנפיה
פולסא מתקליה בחין ובדיק ליבביה
תליתאי בתליתא סולמא שמיט שליביה
פריש דלא יצבי תבע עולבי
כשמיה כן לקייה חמשא מגלבי [3]
פולסין מחו מאה עוכלי בעוכלא [4]
בחמשא לאין קייצי כנרגא לדיקלא [5]
פידעא דבתרא איתקיף לא תסהיד לתקלא
פתגמי עשר כאיוי כולהון לקי לקולא
ציית תליתאי מתלתא דכתיב בהון רבותא
רבא דרברבין עיף חוב כידבותא
מותא וחיי בידיה בישותא וטיבותא
אי כלילא דוורדא ינקותא ריבותא
קודשא אזהר חתים פומא מלחייבא בישרא
נטיר פומיה ולישניה נטיר ממחסרא
קליין חיון מיקלי כחיויא דיסרא
קיוהא ותיכלי לכבא דאכיל בוסרא
רוח אבלא בה איתנקיט רשותא
גופא לאלקאה לא תיפוק שותא
ווי דנאים שחיתא מחוי בישותא
חמיר דאכיל קורצין מדאכיל אשותא
ריש חיו קמא מטרקא דארבעין בדיליה
קורציה מתקריין ממסמס קויה וקדליה
באצבעתיה מיטרפים ומתמחי דאליה מדיליה
לכל מילי אסותא בר מילי בשבילה (בשדליה) [6]
שולטן במישלטא רבותא ממללא
כפיר בעיקרא אפיק נפשיה מכללא
ככלבא איתווסית בכפניה בלע גללא [7]
כיילא דפורענותא כייל מעיילא תלתא
[כור באוללא [8]
תרין חכימין טוצדקיה לאיגלויי
דלא זבי מחית ודזכי לעלויי
דלא איימין ליה סמא דמותא לדחויי
נתן בתושבחתיה דדודי מאן בעי סמא
דחיי [9] :]

1. *Sanh.*, 90 *a*.
2. Cf. *Pes.*, 28 *a*.
3. *Nombr. r.*, s. 13, cf. Prov., XIX, 29.
4. *Baba b.*, 85 *b*.
5. *Ketoubot*, 10 *b*.
6. *Gen. r.*, s. 20.
7. *Baba kamma*, 92 *b*.
8. *Baba meçia*, 105 *a*.
9. *Lev. r.*, s. 16, et Ps., XXXIV, 13, 14.

κ) *Au dixième commandement.*

a) ארוגין וחמודין, Zunz, *l. c.*, p. 76. Je n'en ai trouvé nulle part le texte.

b) אי חבל, Zunz, *l. c.*, p. 458. Le texte que nous publions ci-après, pour la première fois, est tiré du ms. de Parme :

אי חבל אמאן דחמיד עביד טצדקי
אדלאוו דידיה ושקי כל מידי
דמקני תווי ולובדקי ועד חטי ועד ערקי
בא אבא מקיף קהי עיסקי ומנכסוי מיתפק נקי
מיסתמר לאיסרא דעניותא מיתציד בסרטקי[1] ומיחבש בפילקי
גישמיה יהובד וישתוי גדי מסנקי מימחי אהפתקי
לאינתת חבריה כדי מרגיגי בשופרה טרי ושקיל ואבתרה בקי
דא ארהוטי זוזי גמי אפוי מסמקי ולקי במגלבי ומטרקי
דאעיוני גיופא מיקרי יערעוניה עקי דיבקי מותא ובידקי
האלוו מפנויי מפני לייסור אכזרי חמימי וקרירי
איש מישתבב לגיהנם עייל ומידר מחון ביה גירי גומרי דנורי
ומאי אהני ליה ומגרי ביה תיגרי עללי וערורי
מאיפטורי תו ועטורי מרירי וטלוני צפררי וטהררי
זדנותיה והרהור חטיה דמסרבין ומרפסי
לאיזדקורי לאיתפקורי אתירוס דאפיש בחד ליהוי כולהו מחטרי[2] אפוי לחוור
חליף וטריד מן עלמא על דיהיב סיירי[3] מימחי בשבריי
והיך לא פחיד ודאיג אאוריא ליעבורי ואמילי עסק ביש להדורי
טרדא טרודא הא בייא בייא איך אסיק אדעתא מפני מרי בייתא[4]
הלא תזוע אדמתא סבלא כדו בחממתא ויציבא בשפלותא
יאי ליה דייצף דנפח נשמתא בליש כדי דבוצינתא
יתיב בתבני דליבא ועינוי מטייפי גלי עמיקתא ומסתרתא
כלי ומפרח ליה ולא ניהשכח דוכתא כד בעיוה בבעייתא
איהו ודימחפין עלוי הוו נשמתא משכא תרבא ואליתא
לא סגי דלא מהני אלא דמשתקי לרשוונותא דמקמייתא

1. *Pesikta Ouleqahtem*, 182 *a*.
2. *Sabb.*, 32 *a*.
3. *Baba b.*, 21 *b*.
4. *Lévit. r.*, s. 17.

מתלא מתיל אמטולתיה גמלא דבעא קרנתא וגזוניה לאודניה [1]
מדוהה ליה לאדכרא איסכולי שני דרייומין (דיותמין ?) דמעיקרא
דתחמודתא גרמת לברייתא מותא וצערא תכלא ועווורא
נטיר דהוא חוב לעולמין חושבנא אבב חטרא ואבי דירא [2]
עול תלת ונפוק ארבעי ארבעין בכתפייהו לסוברא אגב גררא
ספו ליה באיסורא אי מזעון לווטין כמטרדא בי דוורא
בה שעתא איקטם מותא ומיהדר לעפרא בארעא בלי שופרא
עווין דחמודא סגיאן גיירי ליה לאעברא אדיברי עשרא
והינון מפרשי יאות כל דיברא ודיברא לגו פסיקתא סדירא
פזיזא הוא ושטיא דפריש בהברא ואזיל בתר סרסירא
שפיר דדחיל חיטאין ועווין תורא ברא ברישו מלסקרא
ציית ליה מריה דבשמיא עובדוהי כתיב בסיפרא קודמוי לאדכרא
צוות מיתביד ליה עלמא חמי ניסין תדירא בהדי שארא דמשתארא
קשוט וחיסדא נינטרוה בהדי נהורא בטיהרא בצפרא בשפרא
נמטייה משמיא איפרא מפיש זרעא כפרירא וכמימי נהרא
רבותא ומלכותא יהחסין חוסנא ויקרא תוקפא ושיבהורא
וזכי לאחיות מיתייא מיעל לשפא איברא [3] ואסוקי להייא בישרא [4]
שום דיקר יהיב ליה קדיש קמיה למימרא בקומי מרא דנהורא
טוביה דאכרע עלמא אהימנן דבידיה ואיברא ירת אחסנתא שפירא
תקיף בית מותביה אשן טורא וטינרא דבכרך אשון מדורא
גזירי ליה קיים חיות ברא דיבא ונימרא כאימרא ערודא וכפירא
יהי מגן עלוהי קודשא בריך הוא בתדירא
ומפימיה יתייהיב ליה רוח מילך וגבורה : [5]

c) אלהא דאבהתי, Zunz, p. 705. Le texte que nous publions ci-après est tiré du ms. 649 de la Bibliothèque de Parme :

אלהא דאבהתי לך מהודה ומשבח אנא
די אכל עם ולישן ינדע ואתרעי בנא
בריה בוכריה קרא לן ועמא חד בארעא
מני יתנא למיהוי קדמוהי קדישין ומשמשין בבית אולפנא
גבורת עלמין דיליה ממדנח שמשא ועד מעלנא

1. *Sanh.*, 106 *a*.
2. *Sabb.*, 32 *a*.
3. *Macc.*, 11 *b*.
4. *Sabb.*, 134 *b*.
5. Is., XI, 2.

מתקרי בפום כל אומיא רב ושליט על ..... ריבוונא
דא היא כנישת יעקב מהמנותא כת מהמנא
לית להו אלהא בר מיניה והוא אתגלי עלה ברבא חדוונא
הלא באתגליותך בימא מוי מים כד יופקנא
אתגלי כגבר מרי קרבא בעמיה תקיף מנחנא
ובאתגליותיה בסיני בשלהובית אשא ועננא
ועמיה רבבא קדישין ואורייתא יהב לנא
זהור יקריה אתגלי כסבא קדישא ענוותנא
שער רישיה כעמר נקי אלהא רחמנא וחיננא
חוה כלימת בנוהי דמנענעין והדרין הודרנא
שמאליה תחות רישיהון [1] ומעפף להון בידא ימינא
טלא דחיי בסימנא כד נפקו רוחיהון מגונדנא
במימרא דדכרין קדמיה וחיו וקמו בדברא תנינא [2]
ייאין עובדך ורברבין ומלכותך תקיפנא וחסינא
וענוותנותך סגי לאסתכלל במקבלין עולבנא
כקל מיא דעברת מלקדמין כך גלי קדמך ריקנא
קבילתנא שמעת מן קדם פולחנא
למשה אתגליתא ואשריתא שכינתך באסנא
ליה משום דגריעא ומתגגיא על כל אילנא
מאן לא יפחד מן קדמך אחד הוא אלהנא
דמן קדמך לא ישתמודע עתיד קדם מסכנא
נסיב אפין ליתך ואף לא מקבל שוחדא בדינא
ברם נטיר טיבו לאלפי דרין לשלמנא
סגי חילין ריבוננא לסוכלתניה לית מנינא
ממכיך רשיעין ומרים ענוון כורסיין דיקר לאחסנא
ענינא רחמיתי' על מרנא (?) וגבורת יקריה בעננא חוינא
ובדיל רחמתא ינעם שכינתיה בין תרי אריחי ארונא
פקודי אורייתיה תמן פקיד למשה רבוננא
לעמיה לבית ישראל למיהוי אלפנא
צדיקי יהודון שמיה על אולפנן טבא דאלפתנא
לא עבדת כן לכל עם ולישן יהא שמיה מברך על דנא
קיימך ודינך קשיטין רגיגין למשמע אודננא
מנהרין עיינין חשיכין יאין ויאין לשננא
רבו יתירה הוספת בהון מלכו וכהנא כלל מלכיהון

1. Cant., II, 6, et *Yalq.*, *ad loc.*
2. *Sabb.*, 89 *b*, et Ps., LXVIII, 10 ; v. aussi Midrasch du Décalogue, éd. Jellinek.

מתרברבא על כל מלכי פלך טרכונא
שמייא וארעא וחיליהון אחיתנון באאלא רא דאימתנא
בסופה אשתדכו בדברא עשיראה דפקדתנא
תדירא פלח קדם אלהך וחדי בחולקך דלך מתמנא
ולא תירוג מה לחברך בכן יהא לך ניסא ופורקנא
שלימות קשיטא תדכרינון נעביד ונקביל כד אתיבנא
ודכריניה עלן אלהא לטובא ויעול לטב דוכרנא
לשמך הב יקירא וחדי דעלך אתקטילנא
בדיל דלא להשנייא קימא ובדיל דתהוי דחלתך על אפנא
ממרום קדשך אסתכי לדמנא דאישתפיך ותדכרנא
הא מננא יקידין בנורא הא מננא נכיסין כענא
הלא לא יבדוק דנא דגליין קדמוה תווי דלבנא
דלקוביל ה׳ חותיה ויחודיה[1] כגזירת מלכין ולא חשכין אנחנא
ברם ניחא כדנא להון אלהא דשמיא וארעא הוא אבונא
הוא רבון כל עלמא והוא יעינא ביחוד אלהותיה לוי דמיתנא
בבעו קדמך א׳ לא כען תשבוק יתנא
רחמיך תדכור עילוון עד נפשנא לך אשלימנא
בגו שנייא דיהבת לן חיי הב לן קדמך חסדא וחינא
וקיים זכוותין לקדם דשליטין עלנא
יהא חסדך (ל)ה׳ עלוון כמה במימרך אתרחצנא
ודמי עבדך צדיקיא יעלון קדמך לדוכרנא
הב לן חילא למהך באורחן דקדמך תקינא
למחיי בהון חיי עלמא ולמיחדי בהון בחדוות גינתא דעידנא :

4° Pièces finales.

a) חמיד אורייתא, Zunz, p. 76. Le texte que nous publions ci-après est tiré du ms. 159 de la Bibliothèque de Parme :

חמיד אורייתא דה׳ בלבך דהיא יקירא ושפירא מכל
כסף ודהב לא תחמיד נכסי חברך דלא תתרחק מנכסך
דכל דחמיד נכסי חבריה מתרחיק מנכסוהי לא תתן אודנך
למיקבל בהון פתגמין בטילין דהן מתאפיין ומתבעין? קדמיתא
בגיהנם לא יהון מקדמין ריגלך לשום בישא דילמא

1. Son parler et sa pensée.

יערעינך מלאך מותא ואם תעביד פתגמיי בחדווא
מלאכיא דילי נפקין לקדמותך ויימרון לך מעלנך.
בשלם ל שנא דלא מלילתא מיניה בישא מה תשכח
אסיא דלא תשכח בהון אנסא לכן יקדמונך מלאכייא
אם פתגמיי אילן יהון על ליבביכון דה' מחוי פתגמוהי
ליעקב קיימוהי ודינוהי לישראל ארי יעקב איתרעי ליה ה'
ישראל לחביביה :

b) ובכן אזהר ה', Zunz, *l. c.*, p. 76, publié dans le *Machsor Vitry*, p. 343.

c) אלין פקודין, Zunz, *l. c.*, p. 76. Le texte que nous publions ci-après, pour la première fois, est tiré du ms. 2373 de la Bibliothèque d'Oxford. (ms. Uri 254) :

אלין פקודין אית לן לאקומי בדתא . דאנון מאבונן מסרת לן ירתא
דמבעי ליה לבר נש-למיחד אמנותא . דאבהתי צבו למעבד ברעותא
מלכו דמרן אבונא סבא אוקים . כדי שלים גופיה לאתון נורא וזיקין
מלקלף חוטרין מלמפלח לנכראין אסתמר . כד תבר צלמין ותחות בוטמא טמר [1]
לא תימי לשקר דאסתקר ליקר קימיה . כד אשרי למלך ולסיעה מן רחמיה [2]
זכנו עבורא יום שבא נטרו . כד אתקין להון נכסא לשירו [3]
אשכח יברוחין דיתיר אפש . אזהר לא נקטלניה נפש [4]
לא תסהיד דירית שתיקו ונטר .
אתיהיב לן עשר עיזקן דהבונין . תלין בהון שית מאון ותליסר מרגנין
אתפקידת אוריתא ואתמסר לכנשא . למהוי נטורין ועמא קדישא

Des introductions araméennes furent également composées pour la fête de *Simhat Tora*, où les chapitres XXXIII et XXXIV du Deutéronome et le commencement de la Genèse étaient récités dans les synagogues.

Zunz, *Lit gesch. der synag. Poesie*, p. 74, mentionne les pièces suivantes :

a) אזלת בכיתא. Le texte que nous publions ci-après est tiré du ms. 407 (3002) de la Bibliothèque de Parme :

אזלת בכיתא בכול מדינתא בשעתא דאיתפטר משה נבייא
בכא יתיה נילוס נהרא גברא דרביתי מן טליותא

1. Cf. Gen., XXX, 38 ; XXXV, 4.
2. Gen., XXVI, 26 et suiv.
3. Gen., XLIII, 16 ; *Tana debè Eliahou*, s. 26.
4. Gen., XXXVI, 21 et XLIX, 3.

גען ובכן כלשבטיא דישראל כענא במדברא דלית להון רעייא
דמעה שפכין בית ישראל ואמרין מאן יהב לנא גבר כוותיה דמשה
הא טורא דתבור וכרמל שפכין בכייא וסיני מספדין תרוויהון
ווי עלי אמרת אורייתא רעייא טבא דמתפריק מיני
זע ואיתבהל יהושע בר נון כיונק דמתגמיל מדדיה דאימיה
חכל עלי אמרת אורייתא דמשה יהב לי חיים לעלם :

b) אדריינוס מלכא publié, par N. Koronel, dans *Libanon*, VI, 47.

c) אזלת יוכבד. Le texte que nous publions ci-après, pour la première fois, est tiré du ms. 2884 de la Bibliothèque de Parme :

אזלת יוכבד מפייסת למצרים מצרים מצרים דילמא חמית לי למשה
בחייך יוכבד לא חמיתי יתיה מן יומא דקטל בי כל בוכרייא
אזלת יוכבד מפייסת לנילוס נילוס נילוס דילמא חמית לי למשה
בחייך יוכבד לא חמיתי יתיה מן יומא דהפך בי מימיי לדמא
אזלת יוכבד מפייסת לימא ימא ימא דילמא חמית לי למשה
בחייך יוכבד לא חמיתי יתיה מן יומא דעבר בי תרין עשר שיבטיא
אזלת יוכבד מפייסת למדברא מדברא מדברא דילמא חמית לי למשה
בחייך יוכבד לא חמיתי יתיה מן יומא דנחת עלי לישראל מנא
אזלת יוכבד מפייסת לסיני סיני סיני דילמא חמית לי למשה
בחייך יוכבד לא חמיתי יתיה מן יומא דנחת עלי תרין לוחי קיימא
אזלת יוכבד מפייסת לכיפא כיפא כיפא דילמא חמית לי למשה
בחייך יוכבד לא חמיתי יתיה מן יומא דמחת עלי תרין שרביטין

d) אלהא שרי בשמיא, publié dans le Machsor de Cochin.

e) אנא משה רחימא, publié dans le même Machsor.

f) ארכון בר נון כד מטא. Le texte que nous publions ici, pour la première fois, est tiré du ms. 2884 de la Bibliothèque de Parme :

ארכון בר נון כד מטא ליה זמן עידנא
לכנישתא דישראל למיהווי מדברנא
קל רוחא דקודשא ודריבונא
ממליל בהדי ריבונא מהימנא
קרב קיצא ואתא זימנא
דתיפטר לגינתא דעדנא
ליהושע פקיד ספר דוכרנא
ועל עמא דישראל אוקמיה מעיילנא ומפקנא

איתביית רוחיה וזיויה שנה
וארכובתיה נקשן דנא לדנא
למריה הייתיב מימרא כדנא
ופומיה טעין רברבנא
הדין גזירתא מטול מנא
אנא שמשא והוא פטרונא
איהו פריש עלי על מה תקנסינה
ארבעין שען מרחית טורחנא
ועל כתפיי טעינית טעיננא
כפידגוגא ותורביינא דלינוקא הוי מנטורנא
אין בדיל דלבר נון מטא ארכונא
כעבדא דמשמיש אריך מינא
אנא שמשא והוא פטרנא
איהו פריש ואנא מתורגמנא
ליפרוש משכניה דתמן הוה גנא
מצפה הוה עם (עם) לגיונא
פריש אדרא וארגוונא
ומתקן כל תיקונא
עד דאינון עסקין באילין עסקנא
והוה נחית עמודא דעננא
ויהושע אעיל לבי גנונא
ומשה אוקי לתרע משכנא
ומברא משה צוח וענה
ראה מותי ולא חד קנא
בכין איתעבידו תרויהון בחדא עניינא
רבא ותלמידא כאיפרכא וסיגנא [וסיגנא]
דין מפרק ודין מסיים אליבא דמסקנא
וההיא שבתא שבת של דיוזגי כתבנא[1]
וסמך משה ית ידוהי עלוהי ופקדיה כמקרא דכתיב
ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי כמך וכו׳.

g) טוביה דברייה קרייה מדימן ביתי׳. Je n'ai pu trouver nulle part le texte de cette pièce.

h) אחר מתקן publié dans M. Rosenfeld, *Der Midrasch Deuteronomium rabba,* Berlin, 1899, p. 93-94.

Strasbourg, 1921.

M. Ginsburger.

1. *Sota*, 13 *b*.

CATALOGUE D'ACTES[1]

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DES JUIFS DE LA COURONNE D'ARAGON

SOUS LE RÈGNE DE JAIME II

(1291-1327)

2366. — L'infant don Pedro, frère du roi défunt Alfonso III, mande au justice et aux jurés d'Egea de contraindre les débiteurs des Juifs et leurs répondants à remplir leurs engagements ou à leur faire complément de justice. — **Saragosse, 7 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 200 v°.

2367. — L'infant au justice et aux jurés de Daroca. A la nouvelle que le roi Alfonso III venait de mourir l'aljama juive de Daroca avait dressé un catafalque et elle se préparait à faire entendre ses lamentations, lorsque l'aljama des Sarrasins vint troubler ses préparatifs. Le glaive à la main, les assaillants se précipitèrent sur l'estrade où les Juifs avaient pris place. Plusieurs de ces derniers furent blessés. L'infant mande aux autorités de Daroca d'ouvrir une enquête contre la communauté sarrasine, d'arrêter les coupables, de saisir leurs biens et d'exiger une bonne caution des Sarrasins complices. Le texte de l'enquête devra lui être envoyé. — **Saragosse, 8 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 196.

1. Les Archives de la couronne d'Aragon, à Barcelone, renferment 338 registres pour le seul règne de Jaime II : n°s 90-427. Le dépouillement méthodique de cette riche collection aurait exigé plusieurs années de travail. Or, les limites de temps imparties à notre mission nous interdisaient une aussi vaste enquête. Ecartant donc systématiquement les recueils relatifs à la lieutenance de l'infant don Jaime (n°s 351-362) et de l'infant don Alfonso (363-427), nous n'avons retenu, dans les 261 registres du gouvernement de Jaime II proprement dit (n°s 90-350), que les n°s 90-91, 192-230 (*Gratiarum*), 231-234 (*Officialium*), 251-254 (*Sigilli secreti et secretorum*) et 255-259 (*Peccuniae*).

2368. — L'infant mande aux mêmes d'informer également contre la communauté juive de Daroca. — **Saragosse, 9 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 199 v°.

2369. — L'infant écrit au justice et aux jurés de Tauste de ne pas permettre que les Juifs de l'aljama de Tauste soient inquiétés par Blas Jiménez de Ayerbe au sujet d'assignations sur leur tribut, attendu qu'Estebàn de Alfagerin est en train de lever cet impôt sur les Juifs et les Sarrasins de Tauste. — **Saragosse, 9 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 201.

2370. — Le roi défunt Alfonso III avait mandé à tous ses officiaux d'Aragon d'employer la contrainte à l'égard des Juifs de Barbastro, qui n'avaient pas encore acquitté leur quote-part de la composition intervenue au sujet des quinze arches. L'infant ordonne aux mêmes de mettre à exécution le mandement de son regretté frère. — **Saragosse, 11 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 201 v°.

2371. — L'infant mande à l'alcaide d'Alamion et aux Sarrasins d'Alfamén de ne pas permettre qu'il soit infligé de dommage à M. Alaçar, Juif de Saragosse, qui doit se rendre à Alfamén pour recouvrer ses créances. Si le fait se produit, ils en seront tenus pour responsables et une peine sévère leur sera infligée. — **Saragosse, 11 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 206 v°.

2372. — L'infant à tous les officiaux du royaume d'Aragon. Par ordre du roi défunt, plusieurs Juifs de l'aljama de Téruel, deux de l'aljama de Saragosse (Azmel Churchullu et Baron Almeli), deux de Huesca (Cerin Abulbacha et Mayr Abenabez) et deux autres de Calatayud (Juceff Avenhabaut et Mosse Abinafia del Palomar), agissant comme procureurs de leur communauté respective, avaient souscrit un emprunt de 10.000 sous de Jaca à un groupe d'habitants de Téruel, s'obligeant, eux et leurs biens, à fournir des otages à leurs créanciers. Or, don Pedro ne peut, pour l'instant, désintéresser ces derniers et il entend, néanmoins, que, touchant l'obligation de tenir des otages et de rembourser la créance ci-dessus, les débiteurs bénéficient d'un sursis jusqu'à ce que son frère, le roi Jaime II, soit arrivé aux parties d'Aragon. Il ordonne en conséquence de ne pas permettre que les communautés débitrices fournissent des otages ; à son arrivée en Aragon, le nouveau roi fera désintéresser leurs créanciers. — **Saragosse, 12 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 208 v°.

2373. — L'infant au çalmédine, aux jurés et au conseil de Saragosse. Le roi défunt avait prescrit que l'aljama juive de Saragosse ne serait pas

tenue de répondre des assignations faites sur le tribut au delà de 10.000 livres de Jaca, chiffre maximum fixé pour la contribution de cette communauté. Le total des assignations s'étant révélé supérieur au montant du tribut, des procès se sont élevés entre les bénéficiaires d'assignations et les Juifs assignés. Don Pedro mande aux autorités Saragossaines de ne pas laisser grever les Juifs de leur ressort au delà du chiffre prévu de 10.000 livres. Pour ce qui est de l'excédent, le roi Jaime II saura bien y trouver remède, lorsqu'il viendra en Aragon. — **Saragosse, 12 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 209.

2374. — Chaque assignation devant être payée selon son degré de priorité, Ferrand P. de Pina et Miguel Lopez de Borja assignataires sont invités à se conformer à cet ordre. — **Saragosse, 12 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 209.

2375. — L'infant, ayant appris par la plainte de l'aljama juive de Saragosse qu'Estebàn de Alfagerin avait exigé de cette communauté 13.060 sous de Jaca sur le tribut, pour délivrer les alcaides des châteaux retenus comme otages, l'alcaide de Tiermas, notamment, — signifie au collecteur du tribut d'avoir à inscrire cette recette à son compte. — **Lérida, 18 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 214.

2376. — L'infant mande au baile de Lérida de ne pas pousser Samuel Abechandal, Juif de Saragosse, au payement de ses dettes, puisque les Juifs de cette ville affirment qu'ils ont obtenu sur ce point un sursis d'Alfonso III. — **Lérida, 18 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 214 v°.

2377. — L'infant confie à G. de Redorta, viguier et baile de Lérida, le règlement du procès pendant entre Me Içach Almucacel, Alfaquin de Girone et sa fille Goig, mariée à Juceff Açanna, fils d'Açach Açanna, d'une part, et son gendre, Jucef Açanna, d'autre part, au sujet de la dot de la femme Goig. Le juge devra prendre l'avis de prud'hommes juifs et régler l'affaire selon la çuna hébraïque. — **Lérida, 20 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 217.

2378. — L'infant mande au régent de la cour de Villafranca de ne pas contraindre Mosse Biona, Juif d'Arbós, à répondre devant lui, infant, attendu que ledit Juif se tient prêt à faire justice devant le baile d'Arbós. — **Villafranca, 27 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 221 v°.

2379. — L'infant mande au même que, dans ses poursuites contre

Issach Biona, Juif de Villafranca, il ne grève pas l'accusé contre la justice, mais procède en tout selon le conseil de G. de Jaffera, jurispérit. — **Villafranca, 27 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 221 v°.

2380. — L'infant mande au régent de la cour de Villafranca de lui dépêcher à Barcelone ces Juifs de Villafranca que le régent est en train de poursuivre sous l'inculpation d'excès et crime de jeu de « purim ». Ordre de les citer à comparaître par procureur ou syndic le jeudi suivant. — **Barcelone, 30 juillet 1291.**

Reg. 86, f° 6.

2381. — L'infant avait prescrit au régent de la cour de Villafranca de prendre l'avis du jurispérit G. Jafer avant de faire vendre les biens d'Issach Biona, redevable à deux marchands de Barcelone d'une certaine quantité de « cofolli ». Mais, ayant appris que le roi Alfonso III s'était occupé de cette affaire, don Pedro mande au régent de procéder selon les ordres du monarque défunt. — **Barcelone, 1er août 1291.**

Reg. 85, f° 228.

2382. — La cotisation des Juifs de Barcelone pour la cène est fixée à 800 sous. — **1er août 1291.**

Reg. 85, f° 228 v°.

2383. — Celle des Juifs de Villafranca est arrêtée à 200 sous. — **1er août 1291.**

Reg. 85, f° 234.

2384. — L'infant rappelle à G. de Redorta, viguier et baile de Lérida, qu'ordre lui a déjà été donné de contraindre les Juifs de Fraga à payer aux Juifs de Lérida leur part de composition sur le fait des tailles et des quêtes. Il sera sursis à cette contrainte jusqu'à l'arrivée du roi Jaime II dans le pays. — **Barcelone, 13 août 1291.**

Reg. 86, f° 9 v°.

2385. — L'infant mande au régent de Villafranca de suspendre jusqu'à nouvel ordre les poursuites qu'il avait engagées contre la communauté juive de cette ville, au sujet de la représentation (*ludi*) que les Juifs y avaient organisée pour leur fête de « Purim ». — **Barcelone, 28 août 1291.**

Reg. 90, f° 12 v°.

2386. — Jaime II mande à tous ses officiaux et sujets de pourvoir à la sécurité des deux envoyés du roi de Grenade, Mahomet Abenadalill et Abrahim Abennamies, qui, après avoir rempli leur mission auprès du roi d'Aragon, s'en retournent à Grenade. — **Tarragone, 1er septembre 1291.**

Reg. 90, f° 22 v°.

2387. — Jaime II fait choix d'Abrahim Abenamies, Juif de sa maison, comme son secrétaire et traducteur pour la langue arabe, avec mission de rédiger correctement et fidèlement les lettres et chartes de la maison royale qui, par ordre du roi, devront être écrites en arabe. — **Tarragone, 1er septembre 1291.**

Reg. 91, f° 25 v°.

2388. — P. Esquerit est informé qu'au sujet de l'argent qu'il a mission de recevoir des Juifs de Villafranca, en suite de l'enquête ouverte contre eux, lesdits Juifs doivent en répondre à G. Lupet. — **Lérida, 9 septembre 1291.**

Reg. 86, f° 18.

2389. — Jaime II a appris que Pascaso de Belmonte et sa femme, habitants de Paracuellos de Jiloca, avaient engagé une vigne, pour un temps fixé et contre une somme d'argent, à Vidal fils de Salamon de Vidal, Juif de Calatayud, qui, à son tour, avait rétrocédé ladite vigne à son propriétaire à charge par ce dernier de fournir à l'engagiste la moitié de la récolte. Or, le débiteur Pascaso refuse de rembourser la somme prêtée. Le roi mande au justice de Calatayud de contraindre Pascaso à restituer la vigne ou à acquitter la somme due. — **Calatayud, 17 septembre 1291.**

Reg. 91, f° 128.

2390. — Ordre à tous les officiaux et sujets de n'apporter aucun empêchement à l'envoyé Abrahim Abingaleyll, qui, chargé de mission par le roi d'Aragon, doit se rendre avec sa famille auprès du roi de Tlemcen ; — bien plus, de faire tout leur possible pour assurer la sécurité de l'ambassadeur et des siens. — **Calatayud, 20 septembre 1291.**

Reg. 91, f° 115.

2391. — L'infant transmet aux secrétaires et à l'aljama juive de Barcelone l'ordre royal d'avoir à verser incontinent à Berenguer Follit, au lieu de P. Esquerit, dépensier de l'infant, un acompte de 1.000 sous barcelonais à valoir sur les 3.500 de leur tribut. — **Saragosse, 30 septembre 1291.**

Reg. 86, f° 22.

2392. — Jaime II, accédant à la requête des procureurs de l'aljama juive de Saragosse, leur confirme les privilèges, fors, usages, franchises, libertés et coutumes que leur ont reconnus les rois précédents. — **Saragosse, 3 octobre 1291.**

Reg. 191, f° 27 v°.

2393. — L'infant fait connaître à P. Esquerit qu'il a consenti aux Juifs d'El Frago une remise annuelle de 200 sous sur les 1.000 de leur tribut et

lui mande en conséquence de payer ces 200 sous à P. Jiménez de Ayerbe. — **Saragosse, 5 octobre 1291.**

Reg. 86, f° 24.

2394. — Jaime II, ayant appris que le çalmedine de Saragosse avait arrêté le Juif Salamon Averrana pour coups portés à un sergent, mande audit çalmedine de procéder contre l'agresseur. — **Calatayud, 10 octobre 1291.**

Reg. 91, f° 91.

2395. — Jaime II, considérant que feu Alfonso III avait accordé à l'aljama juive de Saragosse une remise annuelle de 3 000 sous de Jaca sur les 13.000 du tribut, décide, à son tour, que le contingent annuel de cette communauté ne sera que de 10.000 sous. — **Calatayud, 12 octobre 1291.**

Reg. 192, f° 26.

2396. — L'infant mande à l'alcaide, au justice et aux jurés d'El Frago de ne pas permettre que les habitants de cette localité qui sont obligés pour dettes à leurs concitoyens juifs soient menacés de contrainte, puisqu'ils n'ont pas de meubles, et pouvu que, dans un an, ils acquittent les intérêts de leurs dettes. Si des saisies ont été opérées à ce sujet, elles devront être restituées. — **El Frago, 17 octobre 1291.**

Reg. 86, f° 24 v°.

2397. — Juçeph Çuri, Juif d'El Frago, a fait exposer à l'infant que, comme Açach, son père, lui avait concédé la récolte d'une vigne qu'il possédait dans le territoire d'Egea, Fortunio Lopez de Uncastillo, en suite d'une plainte portée par le Juif Juçeph Çaçen contre le dit Açach, avait frappé de saisie la vigne concédée, bien que son propriétaire se déclarât prêt à faire au plaignant complément de justice. Don Pedro mande au justice et aux jurés d'Egea de s'assurer de la véracité de cette requête et, dans l'affirmative, de faire restituer la vigne saisie. — **El Frago, 17 octobre 1291.**

Reg. 86, f°s 24 v° - 25.

2398. — L'infant, ayant appris de la part de l'aljama juive de Huesca qu'après la mort d'Alfonso III, cette communauté avait payé la cène que le roi Jaime II lui réclamait une seconde fois, mande à G. de Marsilia, portier royal, de surseoir à l'encaissement jusqu'à ce que les délégués que la communauté envoie au roi soient arrivés à Huesca. — **Huesca, 20 octobre 1291.**

Reg. 86, f° 26 v°.

2399. — Jaime II, ayant appris que, contrairement à la coutume, le viguier de Barcelone avait fait pendre au cimetière des Juifs de cette cité

le Juif Isac de Porta, condamné à la pendaison pour des crimes énormes, mande à ce viguier de dépendre le supplicié et de le suspendre à l'endroit accoutumé. — **Calatayud, 20 octobre 1291.**

Reg. 91, f° 112 v°.

2400. — Jaime II a reçu de la part d'Asmel Curcheluch, Juif de Saragosse, la plainte suivante : la discorde s'étant mise entre sa fille Solem et son gendre Vidal Curcheluch, le plaignant émettait la crainte que ce dernier ne prît la fuite et n'abandonnât le foyer conjugal. Comme il ne fallait pas que cette fuite entraînât la déchéance des droits dotaux de l'abandonnée, le père demandait au roi de contraindre l'époux à désintéresser sa femme devant le juge juif de l'aljama de Saragosse. Le roi mande au mérine de Saragosse de s'opposer au départ de Vidal jusqu'à ce que celui-ci ait fait justice à sa femme. — **Calatayud, 20 octobre 1291.**

Reg. 91, f° 113.

2401. — Jaime II confirme les privilèges de l'aljama juive de Calatayud. — **Calatayud, 22 octobre 1291.**

Reg. 191, f° 40.

2402. — Jaime II ratifie la remise de 1.000 sous de Jaca consentie, sur le montant du tribut, à l'aljama juive d'Egea par le roi Alfonso III. — **Calatayud, 23 octobre 1291.**

Reg. 191, f° 40 v°.

2403. — L'infant au baile de Huesca : quoiqu'il lui ait confié le procès que les habitants de Lienas et d'Apiés intentaient aux Juifs de Huesca pour usure, il lui fait savoir maintenant que, aussi longtemps que les créanciers juifs n'inquiéteront pas lesdits habitants, le baile devra différer le procès et, en tout cas, jusqu'à ce que l'infant revienne en Aragon. — **Monzon, 25 octobre 1291.**

Reg. 86, f° 29 v°.

2404. — L'infant à noble Bernardo de Anglaria ; que, dans les quinze jours à dater de la réception des présentes, Mosse Çaporta, juif de Tarragone, rentre en possession des 200 sous barcelonais et de la mule qui lui ont été enlevés. — **Lérida, 28 octobre 1291.**

Reg. 86, f° 31.

2405. — Jaime II informe le collecteur de la peyte ou du tribut de l'aljama juive de Tarazona qu'en considération de la guerre de Castille et de Navarre que les Juifs de cette communauté ont supportée, il leur fait remise de 100 sous de Jaca sur les 600 de leur tribut annuel. — **Calatayud, 28 octobre 1291.**

Reg. 191, f° 38 v°.

2406. — Jaime II, considérant que son alfaquin Mosse Avendauet et le père défunt de ce dernier, Abraham Avendahut, avaient joui d'un privilège concédé à leur aïeul et père par Pedro III, bisaïeul de Jaime II, et portant assignation journalière de deux livres de viande de bélier sur la boucherie des Juifs de Saragosse ; considérant encore que la même famille avait joui de l'exemption de toute peite, façendora, leude, portage, usage et autres exactions ; considérant enfin que ses prédécesseurs avaient ratifié ces privilèges, Jaime II les confirme, à son tour, à son interprète Moïse. — **Calatayud, 31 octobre 1291.**

Reg. 192, f° 41.

2407. — La cour du roi, se fiant à la loyauté de Sabahon Jucef de Centurbio, Juif, citoyen de Palerme, et cédant aux prières de Bartoloti Callaure, de Palerme, cher familier et fidèle du roi, nomme Sabahon notaire (*prohotum vel cihum*) de la communauté des Juifs de la cité de Palerme. Le bénéficiaire devra remplir l'office de *prohotoria* pour l'honneur du roi et dans l'intérêt de sa cour. Il se montrera modeste et loyal et se conduira de telle sorte qu'aucun de ses coreligionnaires ne se plaigne de lui. — **Calatayud, 31 octobre 1291.**

Reg. 192, f° 100.

2408. — Jaime II mande à la communauté juive de la cité de Palerme de reconnaître comme *prothum* ou *sichum* son fidèle Sabahon de Centurbio, de qui la cour royale a reçu un louable témoignage. — **Calatayud, 31 octobre 1291.**

Reg. 192, f° 100 v°.

2409. — Jaime II confie à son fidèle Mosse El Rab, juge de l'aljama juive de Calatayud, le règlement du différend financier entre Mosse Abenafion, Juif de Calatayud, d'une part, Juceff Abinacabra et dame Duenya, sa femme, d'autre part. — **Calatayud, 2 novembre 1291.**

Reg. 91, f° 148 v°.

2410. — Jaime II mande à ses collecteurs, officiaux et sujets d'observer le privilège par lequel Jaime Ier affranchit Açach El Calvo, Juif de Calatayud, sa vie durant, de tout tribut, peyte et cène. — **Calatayud, 6 novembre 1291.**

Reg. 192, f° 6.

2411. — Jaime II a appris que, tandis que les Juifs de Cervera, nantis de l'autorisation du justice de cette localité, allaient enterrer un de leurs coreligionnaires qui avait été pendu, des habitants s'étaient précipités sur le cortège, blessant et arrêtant plusieurs Juifs, puis, non contents de cela, avaient pillé par une audace téméraire les maisons de leurs victimes. Le

roi mande à Jimen Lopez de Gorrea, sobrejuntero de Jaca, de poursuivre les agresseurs. — **Calatayud, 7 novembre 1291.**

Reg. 91, f° 163.

2412. — L'infant a appris que Guillemeno de Verdu, chevalier, retenait encore en son pouvoir, dans sa maison de Puyvert, Mosse Çaporta, Juif de Tarragone, que Bernardon de Angolera avait appréhendé et conduit chez Guillemeno. Don Pedro enjoint au viguier de Cervera et de Tarrega de faire délivrer le prisonnier et, en cas de refus, de procéder contre son oppresseur et ses biens. — **Tarragone, 13 novembre 1291.**

Reg. 86, f° 38 v°.

2413. — Jaime II rappelle au mérine de Saragosse qu'il l'a chargé d'une information contre des Juifs de cette ville au sujet de draps volés parmi eux, et lui ordonne de lui envoyer le texte de la procédure. — **Daroca, 13 novembre 1291.**

Reg. 91, f° 174 et f° 180 v°.

2414. — Jaime II, ayant appris par la plainte des Juifs de l'aljama de Daroca que des chrétiens et des sarrasins les troublaient injustement dans leurs opérations de vente et d'achat de victuailles, mande au justice, au baile et aux jurés de Daroca d'y mettre bon ordre. — **Daroca, 13 novembre 1291.**

Reg. 91, f° 211.

2415. — L'infant prévient, de la part du roi, les viguiers et les bailes de Tarragone, Villafranca et Montblanch que, lorsqu'ils seront requis par les secrétaires de l'aljama juive ou leurs délégués de contraindre les Juifs de la collecte à contribuer aux quêtes et autres exactions royales, ils poussent chacun des redevables à payer sa quote-part. — **Barcelone, 23 novembre 1291.**

Reg. 86, f° 40 v°.

2416. — L'infant, ayant appris que Juceff Bonafeu et Gayo, sa femme, habitants de Cervera, détenaient en dépôt de Cresches Vidal, Juif de Barcelone, 1700 sous barcelonais, mande au baile de Cervera d'employer la contrainte à l'égard des deux dépositaires, afin que Bonafeu, qui se cache en quelque lieu de « rico hombre », ne puisse rien aliéner de ce qu'il possède dans les terres du roi. — **Barcelone, 25 novembre 1291.**

Reg. 86, f° 43.

2417. — Jaime II a appris par la plainte des Juifs de l'aljama de Uncastillo que l'alcayde de cette ville exigeait d'eux pour leur tribut des sommes exagérées et qu'il les contraignait à lui prêter du linge et des ustensiles pour son usage et celui de sa famille. Le roi mande à l'alcayde

incriminé de s'abstenir de ces pratiques abusives. — **Fariza, 27 novembre 1291.**

Reg. 91, f° 187.

2418. — L'infant a appris que le baile de Barcelone avait l'intention de pousser Maymón Cap, Juif de Martorell, à lui payer la « chalonge » pour le mariage que Salamon Mocatil avait contracté avec une fille d'Adret Içach sans le consentement des parents. Don Pedro mande au baile de Barcelone de ne pas employer la contrainte à l'égard de Maymón Cap, pourvu que ce dernier s'engage à faire au plaignant Adret Içach complément de justice. — **Martorell, 7 décembre 1291.**

Reg. 86, f° 48 v°.

2419. — Avec le consentement des secrétaires et de l'aljama des Juifs de Barcelone, l'infant avait suspendu jusqu'à l'arrivée du roi à Barcelone, les poursuites entamées contre les Juifs de Martorell et de Sabadell pour les obliger à contribuer à leurs dettes communes. Or, il a appris qu'ils avaient saisi de ce chef sur Vidal Perfeit Gracian, Juif de Martorell, l'argent qu'ils lui devaient et d'autres créances que ce Juif avait consenties à divers de Barcelone. Don Pedro mande aux secrétaires et à l'aljama juive de Barcelone de restituer à Vidal le produit intégral de ses créances ; en cas de refus, il autorisera celui-ci à frapper de saisie les biens des Juifs de Barcelone. — **Martorell, 7 décembre 1291.**

Reg. 86, f° 48 v°.

2420. — Jaime II a appris par un Juif de la reine de Castille, sa belle-mère, Salamon Constantin, que des Juifs de Calatayud détenaient illicitement, dans la ville et le territoire de Calatayud, des maisons et des terres que le dit Salamon affirmait lui appartenir en suite de l'héritage qu'il avait recueilli d'Ebrap de Anoch, son père. Le roi mande à P. Sancho, justice de Calatayud, de faire restituer au plaignant terres et maisons. — **Calatayud, 13 décembre 1291.**

Reg. 91, f° 210 v°.

2421. — Dans les accords conclus entre Jaime II, roi d'Aragon, et Sanche, roi de Castille, il avait été spécifié que les prisonniers faits de part et d'autre seraient remis en liberté. Or, Jaime II a appris que, pendant la trêve, Gonsalvo Juanyes de Eredia avait capturé et mis à rançon deux Juifs de Castille, Abrahim de Barcelone, de Tolède, et Issach Rubin. Les deux captifs ne s'étaient pas encore complètement libérés ; une fille d'Issach Rubin était même retenue en otage et plusieurs chevaliers de Castille restaient obligés au même titre. Le roi mande à P. Sancho, justice de Calatayud, de faire remettre en liberté les deux Juifs Castillans et de contraindre Gonsalvo à leur restituer ce qu'il leur avait extorqué. — **Calatayud, 14 décembre 1291.**

Reg. 91, f° 203.

2422. — Jaime II confirme à l'aljama des Juifs de Daroca les privilèges qu'elle avait obtenus des rois précédents. — **Calatayud, 18 décembre 1291.**

Reg. 192, f° 54 v°.

2423. — L'infant, ayant appris que, dans l'enquête ouverte par Bartoloméo de Mans, de la cour de Villafranca, contre les frères Astrug, Vidal, Içach et Çulla Caravida, Juifs de Villafranca, l'enquêteur refusait d'entendre les témoins des accusés, mande à Bartoloméo de ne pas s'obstiner dans cette regrettable attitude. — **San Cepheris (?), 20 décembre 1291.**

Reg. 86, f° 57 v°.

2424. — Jaime II, accueillant la supplique des procureurs de l'aljama juive de Téruel, leur confirme le privilège par lequel Jaime Ier avait fixé le maximum de leur tribut à 1.000 sous de Jaca, payables la moitié en janvier et l'autre moitié à la Saint-Jean de juin. — **Téruel, 25 décembre 1291.**

Reg. 193, f° 143.

2425. — Mandement à Rabi Samuel Sucxuhut et Rabi Meçanel Avenmalit, procureurs de l'aljama juive de Saragosse, à Rabi Jucef Avinçanut et à Rabi Mosse, fils de Salamon Abinafia, procureurs de l'aljama juive de Calatayud, à Jahuda Abulbayar et Mayr Abenaulers, procureurs de l'aljama juive de Huesca. — **Téruel, 26 décembre 1291.**

Reg. 91, f° 222.

2426. — L'infant au viguier, au baile, aux conseillers et aux prud'hommes de Barcelone. Condamné à mort pour ses crimes, le Juif Içach Çaporta aurait dû rester accroché au gibet un certain laps de temps pour servir d'exemple ; mais, sur les prières des parents et cousins du supplicié, l'infant a abrégé cette exposition. Le corps d'Içach pourra être retiré du gibet et enseveli à Montjuich. Sont autorisés à participer aux funérailles : Astrug Jacob, Maymón Cap, Salamon Çaporta, Vidal Çaporta, Nasan Ferrer, Astrug Obrador, portier du call judaïque, Azday Levi, Bonat Fusel et Sento de Forn. Don Pedro mande aux autorités barcelonaises de ne pas s'opposer aux obsèques. — **Barcelone, 30 décembre 1291.**

Reg. 86, f° 59 v°.

2427. — Constitution de Jaime II au sujet des Juifs et des Sarrasins convertis à la foi chrétienne. Qu'ils retiennent leurs biens librement ; qu'ils soient de la même condition et jouissent de la même liberté que les autres chrétiens ; que personne n'ose leur reprocher leur conversion, en les traitant de renégats ou *tornadissos* ; que les frères prêcheurs puissent discuter avec les Sarrasins et les Juifs et que ceux-ci soient tenus de leur répondre ; que les néophytes puissent être contraints, sous

peine de sanctions, à écouter et observer les directions des frères. — [1291-1327].

Archives de Palma. Libre d'en Sant-Pere, f° 114. — INDIQ. : Lecoy de la Marche, *Relations politiques de la France avec le royaume de Majorque* (Paris, 1892, 2 vol. in-8°), t. I, p. 73, n° 1.

2428. — Jaime II confirme à l'aljama juive de Valence la charte par laquelle Jaime Ier avait réglé, comme il suit, la question du prêt sur gage : s'il arrivait qu'un chrétien prétendît que des biens tenus en gage par des Juifs lui appartinssent comme lui ayant été volés, la restitution de ces biens ne pourrait être ordonnée que si la preuve du vol était faite par le témoignage concordant d'un chrétien et d'un Juif. — **Valence, 17 janvier 1291/2.**

Reg. 192, f°s 73 v°-74.

2429. — Jaime II confirme d'une manière générale à l'aljama juive de Valence le règlement sur la nécessité de la preuve par double témoignage chrétien et juif. — **Valence, 17 janvier 1291/92.**

Reg. 192, f° 74.

2430. — Jaime II concède à la même aljama que toutes les chartes hébraïques aient force de loi comme au temps de Jaime Ier et de Pedro III. — **Valence, 17 janvier 1291/2.**

Reg. 192, f° 74.

2431. — Jaime II mande au lieutenant du procureur du royaume de Valence, de remettre en liberté, aux termes de l'accord conclu avec le roi de Castille, le Juif de Murcie Massot, fils de Mosse Alsiquilli, surnommé Abrahim. — **Valence, 23 janvier 1291/2.**

Reg. 91, f° 288 v°.

2432. — L'infant fait connaître à Drogo Jiménez de los Fayos, alcaide d'El Frago, qu'il a assigné à noble Sancho de Amellón 1.000 sous de Jaca sur la somme que les habitants de la Costa devaient aux Juifs d'El Frago. Cette créance devra faire l'objet d'une transaction entre les parties intéressées. Aussitôt l'opération terminée, l'alcaide sera tenu de faire exécuter l'assignation de don Sancho. — **Barcelone, 19 mars 1291/2.**

Reg. 86, f° 78.

2433. — Les Cortés d'Aragon arrêtent ce qui suit : qu'un Juif ne puisse consentir de prêt ni faire de contrat ou barate (marché à terme ?) de blé, huile, safran, vendange, non plus que de deniers, en exigeant plus de quatre deniers par livre d'intérêt par mois (article 11) ; qu'une créance juive ayant plus de six ans de date cesse d'être productive d'intérêt, à

moins que le débiteur ne soit un pupille ou un absent (article 13) ; qu'un Juif ne puisse acheter ni prêter aucun objet qui lui provienne d'un vol (article 15). — **Barcelone, 23 mars 1291-2.**

Reg. 92, f° 99. — Publ.: *Cortes de los antiguos reinos de Aragon y de Valencia y principado de Cataluña*, publicadas por la real Academia de la Historia de Madrid, t. I (Madrid, 1896, in-folio), p. 157 et 158.

2434. — Jaime II fait connaître à ses officiaux qu'il a concédé à l'aljama juive de Jaca le statut suivant : que, pour obtenir un payement des contribuables juifs, on ne les prive pas de nourriture, qu'on ne détienne pas leurs femmes ou leurs enfants, qu'on ne leur enlève pas leurs meubles, enfin qu'on ne les expulse pas de leurs maisons ou boutiques, mais qu'on les appréhende eux-mêmes en personne. — **Barcelone, 24 mars 1291/2.**

Reg. 192, f° 117.

2435. — L'infant avait engagé des poursuites contre un habitant de Huesca, feu Domingo Perez de Bardaxi, pour coups et blessures perpétrés sur la personne de Samuel Avincatoz, Juif de Huesca. Or, il vient de recevoir 500 sous de Jaca représentés par une créance juive de plus forte somme sur Jimén Pérez, fils de Domingo. Don Pedro notifie aux officiaux de Huesca que, si ce titre de créance est produit en justice contre les Juifs, ils le retiennent entre leurs mains et le restituent auxdits Juifs. — **Barcelone, 1er avril 1292.**

Reg. 86, f° 82.

2436. — L'infant informe l'alcayde d'El Frago que, sur les vives instances de noble Sancho de Antellon, il a remis à ce dernier 1.000 sous de Jaca sur la somme pour laquelle les Juifs d'El Frago doivent composer avec le seigneur de la Costa et ses justiciables, leurs débiteurs. Don Pedro mande à l'alcaïde d'El Frago d'obtenir secrètement des Juifs qu'ils acceptent de se rendre à composition. — **Barcelone, 12 avril 1292.**

Reg. 86, f° 81 v°.

2437. — Il a été écrit à Juçeph Salamon et à son fils, ainsi qu'à Vidal Caravida et à Samuel Mosse, Juifs de Villafranca, pour les supplier de proroger jusqu'à la Toussaint l'échéance de leur créance sur G. Vidal de Arbos. — **Arbos, 16 avril 1292.**

Reg. 86, f° 92.

2438. — L'infant se propose d'acheter un domaine (*heritagium*) à Majorque et, à cette fin, il a besoin du concours financier des prud'hommes et des Juifs du royaume de Majorque ; c'est pourquoi, il prie les adénantades et l'aljama juive de Palma, ainsi que G. de Belloch, de daigner lui

venir en aide ; il leur en aura beaucoup de reconnaissance. — **Tarragone, 17 avril 1292.**

Reg. 86, f° 94.

2439. — Juçeph Abinçunana, Juif de Valence, se trouvait obligé par acte hébraïque à Samuel Abenvives, son beau-frère, et se déclarait prêt à ester en droit à ce sujet devant les adénantades de l'aljama juive de Valence. Or, malicieusement, contre le for et la tacana ou statut de la communauté juive, Samuel a fait donation de sa créance á un citoyen de Valence, au grand préjudice du débiteur. Informé de ces faits par ce dernier, l'infant mande au justice de Valence de ne pas laisser poursuivre Juçeph Abinçunana par le citoyen de Valence, mais, au contraire, de pousser le créancier primitif à révoquer sa donation illicite ; et, bien que Samuel Abenvives ait obtenu de l'arbitre de Mediana, lieutenant du procureur du royaume de Valence, rémission de la peine prévue par la tacane, il devra néanmoins être contraint à subir cette peine. — **Valence, 30 avril 1292.**

Reg. 86, f°s 99 v°-100.

2440. — L'infant mande au justice de Valence de ne pas appliquer la peine encourue par Samuel Abenvives, mais simplement la sentence de l'arbitre. — **Valence, 6 mai 1292.**

Reg. 86, f° 106 v°.

2441. — L'infant don Pedro, en son nom et pour le roi, absout de toute poursuite Jahuda Dosma, Juif de Valence, accusé, en même temps que Samuel Abinafia, Jahuda Alezar de Huesca et autres Juifs de Valence, d'avoir enfreint les privilèges royaux et les statuts particuliers des Juifs de Valence. — **Valence, 5 juin 1292.**

Reg. 86, f° 125 v°.

2442. — L'infant à Bernard de Castille, jurispérit de Valence et à P. Merçen, répositaire. Au sujet des maléfices et des crimes énormes perpétrés par les adénantades juifs de Valence et dénoncés par quelques-uns de leurs coreligionnaires à l'infant, don Pedro entend faire une enquête pour garantir les droits du roi et assurer le bon état de la juiverie de Valence. A cette fin, il mande aux deux fonctionnaires ci-dessus de révoquer les adénantades en exercice et de les remplacer, pour la durée d'un an, par Jona Sibili, Samuel Abencrespi et Samuel Abençeprut, qui seront tenus d'assumer cette fonction sous peine de 100 morabotins. — **Valence, 6 juin 1292.**

Reg. 86, f° 131.

2443. — L'infant, ayant appris qu'en suite de la saisie pratiquée sur les biens de feu Abraffim Mahir, Juif, le baile et le justice de Játiva

avaient étendu la mesure à des biens de Clara, mère du défunt, mande à ces deux officiaux de restituer les biens saisis sur cette dernière. — **Valence, 10 juin 1292.**

Reg. 86, f° 132 v°.

2444. — Samuel Abinafia, Jahuda Alazar, Juçeph Allorqui, Salamo Aderra, David de Manresa et Samuel Abinçaprut, Juifs de Valence, avaient été dénoncés à l'infant pour plusieurs excès et crimes commis contre la juridiction du roi et contre la communauté juive de Valence. La majorité de l'aljama implorait une enquête et le châtiment des coupables. Appauvrie et presque détruite par leur mauvaise administration, la communauté avait besoin d'être relevée de ses ruines. Don Pedro mande à Bernardo de Castellet, jurispérit de Valence et à Pedro Merçen, son répositaire, d'arrêter les coupables, de saisir leurs biens et de les châtier pour qu'ils servent d'exemple. — **Valence, 11 juin 1292.**

Reg. 86, f° 135 v°.

2445. — L'infant mande à Jona Sibilli, Samuel Abincrespin et Samuel Abinçaprut, adénantades de l'aljama juive de Valence, de s'adjoindre, comme secrétaires, quatre ou cinq bons Juifs, avec mission d'expédier les affaires de la communauté et de recevoir les comptes avec eux. — **Valence, 16 juin 1292.**

Reg. 86, f° 136.

2446. — L'enquête menée par le justice de Valence contre un juif de cette ville, Jacob Abnayub, pour cohabitation avec une femme néophyte, n'ayant pas démontré la culpabilité de Jacob, l'infant mande à ses officiaux de renoncer aux poursuites. — **Valence, 19 juin 1292.**

Reg. 86, f° 141 v°.

(*A suivre.*)

JEAN RÉGNÉ.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES LEXICOGRAPHIQUES ET EXÉGÉTIQUES

1. אִשֶּׁה.

On dérive habituellement אִשֶּׁה de אֵשׁ (racine אשׁשׁ) « feu », et l'on entend par ce mot des sacrifices qui sont consumés par le feu. Seul de Lagarde[1] sépare אשה de אש, le dérive de אנשׁ et y voit un moyen pour l'homme d'établir une relation amicale avec la divinité. Il est certain que l'explication de אשה par « combustion » présente d'assez grandes difficultés : 1° Dans Lévitique, XXIV, 9[2], le mot est appliqué au pain de proposition, qui n'est pas consumé. 2° Même quand il désigne des sacrifices sanglants, une petite partie seulement de la victime (sauf dans les holocaustes) est brûlée sur l'autel. 3° Le mot n'est jamais appliqué au *peccatif*[3] (חטאת), qui cependant est consumé en totalité ou en partie; une seule fois (Lév., VII, 9), il l'est à la graisse du *délictif*. Mais l'explication donnée par de Lagarde est très forcée, car אנשׁ ne paraît pas, en hébreu, signifier « être ami » comme en arabe, où cette signification est probablement secondaire, mais « être faible ». Comme l'expression אשה est surtout employée pour désigner une *contribution* faite à Dieu, et c'est pourquoi אשה est presque toujours joint au nom divin, nous serions portés à le dériver de אשי, que nous expliquons par l'arabe *âsay* « donner une part » et nous le traduirions par « portion, part (de Dieu) ».

1. *Uebersicht*, p. 68 et 190.

2. Le dictionnaire de Gesenius-Buhl cite le v. 7, mais là אשה désigne l'aromate, qui, d'ailleurs, n'est pas brûlé lui non plus.

3. Nous employons ce mot comme pendant au *délictif*, employé par L. Wogue pour אשם.

On comprend alors que le mot ne soit pas usité pour les sacrifices d'expiation, qui ne constituent pas la part offerte à Dieu dans les biens de l'homme, mais où la victime remplace l'auteur du péché. Il est possible, d'ailleurs, qu'il y ait eu une sorte d'étymologie populaire rapprochant אשה de אש « feu », une fois que la racine אשי était tombée en désuétude.

2. באכה, עד בואך, לבוא, עד לבוא.

Les dictionnaires, qui sont en général très conservateurs, inventent parfois pour les mots des acceptions nouvelles qu'aucun texte ne justifie. Alors que le *Thesaurus* de Gesenius (1829) donne pour באכה, עד בואך, לבוא, etc., uniquement le sens de « jusqu'à », le *Lexicon* de Brown-Driver-Briggs (1906) admet pour בואך et לְבֹא, à côté de cette signification, celle de « dans la direction de ». Le *Wörterbuch* de E. König (1910) traduit בואך « dans la direction de » (*in der Richtung auf*) et לבוא « jusque vers » (*bis gen*). Celui de Gesenius-Buhl (1921) explique bien עד לבא et לבא par « jusqu'à », mais dans la traduction de l'exemple qu'il cite il met « jusque vers » et il rend עד בואך par « jusqu'à ce que tu viennes, c'est-à-dire dans la direction de (*in der Richtung nach*) »[1]. Or, aucun passage ne permet de traduire l'une des expressions dont il s'agit par « dans la direction de ». La locution « jusqu'à ce qu'on arrive à » équivaut tout naturellement au simple « jusqu'à » et il est vraisemblable que לבוא est l'abréviation de עד לבוא et באכה de עד בואך. Il est à noter que לבוא est surtout employé avec le nom de חמת, qui forme l'extrémité de la grande Palestine au Nord (six fois avec לבוא et עד לבוא sur neuf) et מלבוא ne se rencontre qu'avec ce nom (quatre fois).

On trouve parfois עד à côté de לבוא ou באכה, chacun ayant un complément différent. Il semble qu'alors l'un indique la région et l'autre un point déterminé, par exemple עד רחב לבא חמת (N., XIII, 121) : Rehob indiquerait une localité et Hamat la région où est cette localité. Dans Gen., X, 19, באכה סדום . . . עד לשע, les villes de Sodome, Gomorrhe, etc., constitueraient la région et Lèsa l'extrémité de la région. *Ibid.*, XXV, 18, il semble que באכה אשורה soit une variante de עד שור, qui précède. Dans le passage analogue, I Sam., XV, 7, il y a בואך au lieu de עד, et *ibid.*, XXVII, 8,

1. Le premier exemple, tiré de Gen., XIX, 22, est bien mal choisi!

בואכה שורה avec ועד ארץ מצרים, au lieu de אשר על פני מצרים « le long de l'Égypte », qui se trouve dans les deux passages précédents.

3. עָשָׂה « réunir » (Gen., XII, 5 ; XXXI, 1 ; Deut., VIII, 17, 18 ; I R., I, 5 ; Ez., XXVIII, 4 ; Ps., XI, 18).

Dans un certain nombre de passages où le sens de « faire, agir » ne convient pas à עשה, ce verbe est interprété par « acquérir », par exemple כל הנפש אשר עשה בחרן « toutes les personnes qu'il avait acquises à Haran ». Mais on n'aperçoit pas très nettement le rapport qui existe entre *faire* et *acquérir*. Il semble qu'on puisse trouver une signification intermédiaire entre ces deux termes et s'appliquant mieux que celle d'acquérir à la totalité des passages en question. En effet, dans Gen., XXX, 1, la traduction de מאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה « de ce qui est à notre père il a acquis toute cette richesse » n'est pas très satisfaisante, car les fils de Laban accusent Jacob d'avoir volé sa richesse et non de l'avoir acquise. Nous proposerions donc d'interpréter עשה par « réunir, amasser ». Abraham a *réuni* une foule de personnes ; Jacob a amassé toute sa fortune. De même, dans Deut., VIII, 17 : *Ma force et la vigueur de mon bras ont réuni toute cette abondance.* — *Ibid.*, 18 : *C'est Lui qui te donne la force pour réunir cette abondance ;* I R., I, 5 : *Et* (*Adonias*) *rassembla des chars et des cavaliers ;* Ez., XXVIII, 4 : *Par ta sagesse et ton intelligence tu t'es amassé une richesse, et tu as amassé l'or et l'argent dans tes trésors* (ce passage est caractéristique pour le sens d'*amasser*) ; enfin, Prov., XI, 18 : *Le méchant amasse un salaire trompeur.* Par les exemples de Gen., XXXI, 1 et Deut., VIII, 17, on aperçoit le lien entre « faire » et « réunir ». Créer une abondance, une richesse, c'est réunir des choses en abondance, en lourdeur (= richesse). Par extension, עשה s'emploie pour réunir des individus, comme כל הנפש « toutes les personnes » dans Gen., XII, 5.

4. Genèse, XXX, 17.

On prend généralement מַחְשֹׂף comme un infinitif premier (absolu) et on le traduit « en dénudant (le blanc) ». Mais les quelques infinitifs qu'on trouve avec le préfixe מ, par exemple

מַשֵּׂא, מַסַּע sont des infinitifs seconds. En outre, les mots précédents פצלות לבנות sont moins faciles à comprendre qu'on ne le croit, car les pelures ne sont pas blanches, mais vertes. Ce sont les raies faites sur les tiges des arbrisseaux qui sont blanches; c'est pourquoi Jacob met les tiges devant les brebis. Cette double difficulté réelle et verbale nous porte à croire qu'au lieu de לבנות le texte devait porter primitivement לגלות « pour découvrir » et le complément de ce verbe est מחשף הלבן « la dénudation du blanc ». מחשף serait donc un substantif et la couleur de l'écorce n'est pas donnée. C'est le mot הלבן complément de מחשף qui a dû amener la faute du copiste.

5. Nombres, VI, 26.

Il y a des textes tellement connus que les singularités qu'ils présentent échappent à l'attention. C'est, croyons-nous, le cas pour la phrase ישא יה׳ פניו אליך, qui fait partie de la bénédiction sacerdotale. Tout d'abord cette phrase ressemble beaucoup à la précédente : יאר יה׳ פניו אליך, et l'on peut s'étonner que deux formules presque identiques se suivent de si près. Ensuite, l'expression même : *Que Dieu lève sa face vers toi* n'est pas aussi intelligible qu'elle le paraît au premier abord, car la locution « lever la face vers quelqu'un » est quelque peu déplacée en parlant de Dieu. En effet, elle signifie au propre « regarder en l'air » et au figuré « regarder un supérieur », p. ex. « et (Jéhu) leva la face vers la fenêtre » (I R., IX, 32); « et comment oserais-je lever la face vers ton frère Joab » (II S., II, 22); « et tu lèveras la face vers Dieu » (Job, XXII, 26). Il semble que נשא פניו ait le même sens que נשא עיניו « lever les yeux ». On peut donc se demander si la phrase des Nombres n'a pas été altérée sous l'influence de la phrase qui la précède et s'il ne devait pas y avoir dans le texte primitif ישא יה׳ את פניך « que Dieu lève ta face », c'est-à-dire te soit favorable. Cette locution est fréquente dans la Bible, par exemple Genèse, XXXII, 21, אולי ישא פני « peut-être (Esaü) me sera-t-il favorable ».

6. Ezéchiel, XIX, 7.

Les mots ואת חרשיה תגרמי « et tu rongeras les tessons (de la coupe) » sont étranges, car on ne ronge pas comme des os les

débris d'un vase. Si on considère que la fin du verset « tu te déchireras la poitrine » se rattache mal au commencement « et tu boiras et suceras (la coupe) », on est amené à penser qu'il y a une lacune entre les mots חרשיה et תגרמי. Le verbe qui suivait, à l'origine, חרשיה devait être quelque chose comme « lécher ». Quant à תגרמי, il devait avoir un complément tel que « tes membres ». La phrase devait donc être : « tu boiras et suceras la coupe ; tu en lècheras les tessons..., tu te broieras les membres et t'arracheras la poitrine ».

7. *Ibid.*, XXIII, 34.

וידע אלמנותיו « et il a connu ses veuves », en parlant d'un lion, est assez difficile à comprendre, d'autant plus que le suffixe de אלמנות ne se rapporte à rien. On a corrigé le texte de différentes façons, par exemple en lisant וירע « et il a maltraité » pour וידע et אלמנות « les palais », ce qui cadrerait avec עריהם החרים « et il a détruit leurs villes ». Or, dans XXII, 25, où les prophètes sont aussi comparés à des lions, on trouve les mots אלמנותיה הרבו « ils ont multiplié les veuves (du pays) ». On est donc porté à lire dans le chapitre XIX : וירב אלמנותם « et il a multiplié les veuves (des autres lions) », d'autant plus que ce mot suit אדם אכל « il a mangé des hommes » qui correspond, dans l'autre passage, à נפש אכלו « ils ont mangé des personnes ».

8. *Ibid.*, XXXVI, 5.

כֻּלָּא, dans ce verset, est donné d'habitude comme une graphie aramaïsante pour כֻּלָּה, qui serait lui-même pour כָּלָה. Mais, outre l'arbitraire de cette combinaison, il n'y a aucune raison pour que Edom soit accompagné de l'épithète « entier ». Le mot כל, au contraire, serait très bien à sa place si on le joignait à אשר, qui suit, « tous ceux (qui se sont arrogé mon héritage) ». Il est donc vraisemblable que la lettre *alef* est une dittographie de la lettre initiale de אשר et qu'il faut lire כָּל אשר.

MAYER LAMBERT.

UNE FAUTE ANCIENNE DANS ABOTH, VI, 1

Les mots כל העולם כלו כדי הוא לו dans la sentence de Rabbi Méir ne sont pas difficiles seulement quant au sens, la construction grammaticale n'en est pas moins obscure. Le datif après כדי exprime seulement la chose dont quelqu'un ou quelque chose est digne, et non pas la personne qui est digne de quelque chose. Or, dans le cod. or. 2390 du British Museum, fol. 22 *b*, le mot כדי est omis[1]. La phrase reçoit ainsi une excellente signification et est confirmée par une expression semblable dans la bouche de Rabbi Méir[2] : כשאדם בא לעולם ידיו הן קפוצות כלומר כל העולם כלו שלי.

Mais comment un mot aussi gênant que כדי a-t-il pu pénétrer dans le texte? Peut-être la sentence n'était-elle pas, à l'origine, hébraïque, mais araméenne et ainsi conçue : כל עלמא כדיליה הוא, c'est-à-dire כְּדִילֵיהּ « tout l'univers pour ainsi dire est à lui »; comparer le passage parallèle, où la phrase est introduite par כלומר : « comme s'il voulait exprimer : tout l'univers est à moi ». La phrase a été traduite plus tard en hébreu, et le traducteur a lu כדיליה, par erreur, en deux mots כדי ליה, qu'il a rendus correctement כדי הוא לו. Il est possible que l'erreur du traducteur soit due à des passages tels que *Yadayim*, III, 5 : שאין כל העולם כלו כדאי כיום שנתן בו שיר השירים.

L'omission de כדי dans le manuscrit de Londres s'explique de la façon la plus simple si l'on suppose que, dans une autre version du texte araméen, il y avait seulement דיליה, au lieu de כדיליה. La phrase כל העולם כלו הוא לו est la traduction littérale de כל עלמא דיליה הוא. Seule, la construction הוא לו, au lieu de לו הוא, serait étrange.

F. Perles.

1. V. Margoliouth, *J. Q. R.*, XVII, 700.
2. *Midr. Kohélet Rabba*, V, 14 (éd. Romm, 16 *c*).

QUI SONT LES יושבי כרנות DANS BERACHOT, 28 *b* ?

Il y a une difficulté, qui a échappé jusqu'à présent à l'attention des commentateurs, dans la prière célèbre de Rabbi Nehounia ben Hakkana (*Berachot*, 28 *b*) : מודה אני לפניך יהוה אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות. Au lieu de יושבי קרנות, on attend une expression plus concrète, qui contraste davantage avec יושבי בית המדרש. Dans le passage parallèle du Yerouschalmi (7 *d*), nous lisons : ולא נתת חלקי בבתי תרטיות ובבתי קרקסיות. Les יושבי קרנות mentionnés ailleurs ne peuvent pas, du reste, avoir été des individus si mauvais. Car on a établi dans leur intérêt des institutions spéciales dans le service de la synagogue, par exemple la lecture publique de la Tora le samedi après-midi[1].

Toutes les difficultés disparaissent si on lit יושבי קרונות, « ceux qui sont assis dans des chars ». L'expression se retrouve deux fois, avec la même orthographe défective (קרנות), dans *Beréschit Rabba*, LXXV, 10. Par יושבי קרונות[2], on entendait péjorativement les fainéants nobles et élégants parmi les païens. Ainsi, dans *Kiddouschin*, 76 *b* (et parallèles), les fils illégitimes de David, qui, comme tels, avaient des mœurs non-juives, sont ainsi caractérisés : וכולם יושבים בקרונות של זהב[3]. On trouvera beaucoup d'exemples de קרון dans le sens de « char officiel » dans les *Lehnwörter* de Krauss, II, 565 *a-b*. Un passage du Yerouschalmi (*Sanhedrin*, 18 *c*) montre que les Juifs rigoristes désapprouvaient l'usage des chars[4].

F. Perles.

1. *Baba Kamma*, 82 *a*.
2. L'expression se lit déjà dans une baraïta, *Menahot*, 109 *b* : בני מלכים שהיו יושבין בקרנות של זהב.
3. Le fait qu'on considérait comme mœurs non-juives de s'asseoir dans un קרון ressort aussi d'un passage du Yerouschalmi *Kilaïm*, 31 *c*, l. 23 : היושב בקרון עמדה מלכות הרשעה ועשה אותן ד'....
4. Comparer Bacher, *J. Q. R.*, XV, 100-101.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉES 1914-1920

Périodiques.

(SUITE[1])

Revue biblique internationale, 29e année (*suite*), n° 3, juillet 1920 = = Mission épigraphique à Palmyre. (Les pères Janssen et Savignac avaient été chargés, en 1914, par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres d'une mission à Palmyre en vue de la publication du *Corpus* des inscriptions palmyréniennes. Pendant cette mission, au cours de juillet 1914, ils ont recueilli d'intéressants matériaux. Parmi les textes inédits dont ils ont soumis les estampages à M. l'abbé Chabot, éditeur de la partie palmyrénienne du *Corpus*, à signaler une inscription religieuse gravée sur un autel votif trouvé dans le cimetière des Benê-ʿAmaymir. L'inscription est mutilée. Dans ce qui reste du texte, M. l'abbé Chabot croit pouvoir lire une formule rappelant certaines expressions des Psaumes. Si le déchiffrement est correct, les mots די קרו לה בעקא ועננון ברוחא seraient l'équivalent (avec verbe au pluriel) de la formule מן המצר קראתי יה ענני במרחביה (Ps. CXVIII, 5). L'inscription, étant mutilée, ne donne ni le nom de la divinité à qui l'autel fut dédié, ni le nom des dédicants. M. l'abbé Chabot incline à croire à une influence juive, étant donné la présence attestée de Juifs à Palmyre au IIIe siècle de l'ère chrétienne : un Palmyrénien a pu « emprunter aux Juifs une formule dont il appréciait l'élévation »).

Rivista trimestrale di Studi filosofici e religiosi. Cette revue nouvelle, fondée en 1920 à Perugia par le Prof. Alessandro Bonucci,

1. Voir t. LXXII, p. 216.

consacre une revue critique aux études religieuses en Allemagne et Autriche (depuis 1915) et en Angleterre (depuis 1919). Il y est rendu compte des publications concernant la religion et la littérature juives. Au t. II, nos 1 et 2, signalons une étude de B. Motzo : Sull' età e l'autore del libro della Sapienza, et un intéressant compte rendu par M. Bonucci de la *Jewish Theology* de K. Kohler.

Zeitschrift fur hebraeische Bibliographie (Francfort, bimestriel). = = 17e année, 1914, n° 1, janvier-février. = = A Berliner : Hebräische Handschriften in Verona. — S. Poznanski שקיפרנאה et דרמונדא. — W. Zeitlin : Bibliographisches Verzeichniss (*fin*, nos 4-6). — M. Steinschneider : Jüdische Aerzte. — Löwenstein : Register zu Nepi-Ghirondi *Toledot Guedolè Israël*. = = 18e année, 1915, nos 1-3, janvier-juin. = = M. Steinschneider : Jüdische Aerzte (*fin*). — L. Zunz : Abschreiber, Punktatoren, Korrektoren, Autographen. = = Nos 4-6, juillet-décembre. = = A. Freimann : Deutsche anonyme Schriften über Juden u. Judentum. — W. Zeitlin : Anagrammer, Initialen u. Pseudonyma neuhebraïscher Schriftsteller u. Publizisten (*suite*). = = 19e année, 1916, nos 1-3, janvier-juin. — — I. Löw : Steinschneiders S. H. A. — L. Zunz : Mitteilungen aus hebräischen Handschriften (*fin*, Nos 4-6). — S. Poznanski : Nachträge u. Bemerkungen zu Steinschneiders Verzeichniss der jüdischen Aerzte (*fin*, 1917, nos 4-6). = = Nos 4-6, juillet-décembre. = = S. Poznanski : Karäische Kopisten u. Besitzer von Handschriften (*fin*, 1917, nos 4-6). = = 20e année, 1917, nos 1-3, janvier-juin. = = V. Aptowitzer : Zu Raschi's Pardes. — N. Porges : Nachträge zu Steinschneiders bibliographischen Handbuche. — L. Löwenstein : Jüdische Flüchtlinge. — A. Freimann : Die hebräischen Druckereien in Mähren. — W. Zeitlin : Bemerkungen u. Nachträge zu Steinschneiders Liste der jüdischen Aerzte. = = Nos 4-6, juillet-décembre. = = A. Z. Schwarz : Aus der Briefsammlung Sebastian Tengnagels. = = 21e année, 1918, nos 1-3, janvier-juin. = = A. Freimann : Die hebr. Druckereien in Homburg v. d. H. u. Rödelheim in den Jahren 1711-57. — S. Poznanski : Verzeichniss der Schriften u. Abhandlungen Abraham Epsteins. A. Freimann : Zur Geschichte der jüd. Buchillustration bis 1540. — S. Poznanski : Karäische Drucke u. Druckereien (*suite*, nos 4-6).

Notes et Extraits.

= Une Société orientale palestinienne (Palestine Oriental Society) s'est créée à Jérusalem en janvier 1920, sous le patronage du maréchal Allenby et du gouverneur Sir Herbert Samuel, dans le but de favoriser les recherches scientifiques sur l'ancien Orient et d'en publier les résultats. L'initiative de la création de cette Société revient au Dr Albert

T. Clay, professeur d'archéologie à la Yale University en Amérique. Sous le régime turc, les savants s'occupant d'archéologie en Palestine étaient peu nombreux et se heurtaient à de nombreux obstacles. Les sociétés savantes, appartenant à des nationalités et à des confessions diverses, travaillaient isolément. Point d'interchange entre elles. Les travaux du voisin n'étaient guère connus que par le canal des périodiques étrangers. Le moment favorable est venu de coordonner et d'associer tant d'efforts que rendait insuffisamment fructueux l'absence de cohésion et de solidarité. De là la fondation d'une Société capable de grouper ces initiatives diverses. Le bureau constitué lors du premier meeting comprenait les noms du R. P. Lagrange, président, des Dr Clay et Prof. Garstang, vice-présidents, N. Slousch, secrétaire, etc. Il a été convenu que les rapports et publications se feraient, autant que possible, en anglais et en français seulement.

Le n° 1 du premier fascicule publié par la Palestine Oriental Society a paru en octobre 1920. Il contient, après une préface du P. Lagrange, un article de David Yellin sur la signification méconnue de quelques racines hébraïques : ainsi *'avad* aurait parfois, comme en arabe, la signification de « durée, perpétuité » analogue d'*olam*, ce qui donne un sens satisfaisant aux versets Nombr., XXIV, 20 ; Job, XXXI, 12. — S. Raffaeli étudie de vieilles monnaies juives, dont le demi-sicle lourd portant l'inscription *pim*. Le verset difficile I Samuel, XIII, 21, où ce mot était rattaché, faute de mieux, à *pé*, bouche, reçoit dès lors un sens fort plausible. *Pim* était le prix payé pour l'affûtage des faux. — Decloedt traite d'une monnaie de bronze de l'époque de Barcokhba, monnaie provenant de Béthar, la seule qui porte, non seulement Siméon, mais Siméon Neci Israel. — L'assyriologue Clay parle du nom émorite de Jérusalem, qu'il rapproche de l'Ariel d'Isaïe, et M. N. Slousch étudie l'écriture des inscriptions d'Aïn-Douq. — M. Israel Eitan apporte une contribution à l'histoire du verbe hébreu (certaines formes, tenues jusqu'à présent pour des *hitpael* irréguliers, seraient, en réalité, des *nifal* formés sur l'intensif (*piel*), etc. Sa démonstration s'appuie sur des comparaisons avec l'arabe et le syriaque).

= A présent que l'hébreu est reconnu langue officielle en Palestine, les savants juifs ont tenu à honneur de ne pas rester en arrière, et ils ont fondé à Jérusalem une Société juive d'Archéologie palestinienne, d'ailleurs dans un esprit d'entente et de collaboration avec la P. O. S. L'assemblée constitutive de la Jewish Palestine Exploration Society s'est tenue en décembre 1920. Son objet est d'explorer les localités historiques du pays, d'organiser des fouilles ou de prendre part à celles qu'organisent d'autres sociétés et de publier en hébreu les résultats de ces recherches. Il entre dans ses projets de fonder une Bibliothèque et un Musée national, de faire des conférences de vulgarisation, etc. Un périodique en hébreu a commencé de paraître, et le

premier fascicule contient la relation des campagnes de fouilles dirigées par M. Nahum Slousch aux environs de Tibériade, fouilles qui ont mis au jour d'importants vestiges de synagogues, mosaïques, colonnades, chapiteaux, etc., dont il sera reparlé. Nos sympathies sont tout acquises à cette jeune Société dont les premiers efforts ont été couronnés de succès, et nous faisons les meilleurs vœux pour sa prospérité.

= Sur l'initiative de MM. Pottier, Migeon et Dussaud et sous le patronage du Haut-Commissariat de la République française en Syrie s'est fondée en 1919, sous le nom de Syria, une Revue d'art oriental et d'archéologie. On y trouve exposé le résultat des recherches archéologiques en territoire syrien et libanais. Le tome I de *Syria*, Paris, G. Geuthner, in-4°, 1920, contient, entre autres, un article de M. Clermont-Ganneau sur la synagogue de l'époque hérodienne découverte à Jérusalem.

= Notre savant collaborateur, le Dr L. Blau, éditeur de la *Magyar Zsido Szemle*, a repris la publication de son périodique trimestriel hébreu, sous le titre de *Hazofeh* (*le hokhmat Israel*). Il s'est adjoint, pour le diriger, le Dr Michael Guttmann et le Dr Simon Hevesi. Cet organe publiera des articles et documents inédits tirés notamment de la Gueniza. Nous mentionnerons ultérieurement les articles intéressants publiés par *Hazofeh*. Signalons l'annonce d'un *Maftèah ha-Talmud*, encyclopédie talmudique et midraschique entreprise par le Dr M. Guttmann et qui comportera douze volumes.

= Ignaz Goldziher, le savant orientaliste, professeur à l'Université de Budapest, membre de l'Académie des Sciences de Hongrie, est mort le 12 novembre 1921, à l'âge de soixante et onze ans. Sa renommée, comme arabisant et islamisant, était universelle. En ce qui concerne nos études, Goldziher, qui connaissait à merveille la vaste littérature judéo-arabe, a projeté une vive lumière sur les rapports entre la civilisation juive et arabe. Nos lecteurs n'ont pas oublié les nombreuses notes qu'il a données à notre *Revue*, pleines de renseignements intéressants tirés des sources musulmanes et relatifs aux rites et aux traditions du judaïsme de langue arabe. Rappelons, en particulier, la série des Mélanges judéo-arabes parus aux tomes XLIII, XLIV, XLV, XLVII, XLIX, L, LII, LV et LX. La disparition de ce savant éminent est une grande perte pour l'étude comparée du Judaïsme et de l'Islam.

Julien Weill.

EITAN (Israël). — **La répétition de la racine en hébreu** (Extrait du *Journal of the Palestine Oriental Society*, 1921, p. 171-186).

M. Eitan a eu l'idée heureuse de réunir les différents genres de répétition des mots. On a ainsi une vue d'ensemble sur ce phénomène qui intéresse à la fois la grammaire et la stylistique. Après avoir dit quelques mots du pluriel formé par la répétition du singulier (par exemple en araméen רברבין), M. Eitan groupe ainsi les divers cas de répétition : I. Redoublement simple des mots : 1° interjections, ex. אוי אוי « malheur! malheur! » ; 2° apostrophes, ex. משה משה « Moïse! Moïse! » ; 3° exclamation de douleur, ex. ראשי ראשי « ma tête! ma tête! » ; 4° superlatif de substantif, ex. צדק צדק « rien que la justice », de l'adjectif, ex. רחוק רחוק « très éloigné » ou de l'adverbe, ex. מְאֹד מְאֹד « extrêmement » ; 5° expression distributive, ex. אִיש אִיש « tout homme » ou itérative, ex. מעט מעט « peu à peu » ; 6° insistance de l'impératif, ex. : נחמו נחמו « consolez, consolez » ; 7° dissemblance, ex. איפה ואיפה « deux mesures différentes » [ce cas aurait dû être tout à fait séparé des autres, car ici c'est l'emploi de la conjonction « et » qui marque le sens dissimilatif] ; 8° mise en relief, ex. חי חי « c'est le vivant ». — II. Racines quadrilitères formées par le redoublement des consonnes fortes et marquant l'itératif ou l'intensif, par ex. פרפר « broyer » ou quinquilitères formées par la suppression de la première radicale, ex. : סחרחר « tournoyer ». [Il aurait fallu y ajouter les quadrilitères formés par la répétition de la troisième radicale et qui sont une réduction des quinquilitères. Par contre, le renforcement de la deuxième radicale à l'intensif, dont M. E. parle p. 185, ne semble avoir rien à faire avec la répétition.] — III. Réunion d'un nom construit avec un nom de même racine : 1° un singulier avec un singulier de forme différente, ex. שבת שבתון « grand sabbat » ; 2° un singulier avec un pluriel, ex. עבד עבדים « un vil esclave » ; 3° un pluriel avec un pluriel, ex. עולמי עולמים « des éternités sans fin ». De là proviennent en hébreu post-biblique des locutions telles que חבילי חבילות « des paquets de paquets » et même בחני חנם « tout à fait gratuitement ». — IV. Noms reliés par une préposition dans l'hébreu post-biblique, ex. הקל שבקלים « le plus léger », הדקה מן הדקה « la plus mince ». — V. Jonction de mots de formes différentes, ex. ישן נושן « très vieux », סגרת (M. E. propose de vocaliser סְגֶרֶת, f. de סָגֹר comme אָכֹל) ומסגרת « soigneusement fermée » ; מוסד מוסָד (le deuxième mot serait pour מְיֻסָּד) « un fondement solide ». M. E. y rattache les différents emplois de l'infinitif accompagnant le verbe personnel, par ex. הקם תקים « tu devras relever » et marquant l'intensité, la passion, l'ordre impérieux, l'opposition, etc.

Enfin, M. E. mentionne la synonymie, ex. חשך ואפלה « des ténèbres profondes » et l'assonance fréquente en arabe, *qalîl balîl* « très peu ». La traduction élégante que M. E. donne des diverses locutions hébraïques en fait ressortir clairement les nuances et, à ce titre aussi, son article a un sérieux mérite.

MAYER LAMBERT.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LXXIII, p. 17. — M. Israël Davidson, de New-York, a bien voulu me signaler que les introductions 3 α, *b* et *c* : אנא אתקנית et אנא אליפית ont été publiées par Philipp de Haas dans sa dissertation : *Ungedruckte Stücke aus den Breslauer deutschen Machzor-Handschriften mit Übersetzung und Erklärung,* Breslau, 1906, p. 17-23, d'après des manuscrits de Göttingue et de Hambourg. La seconde pièce est complétée pour tout l'alphabet et suivie de deux vers qui donnent l'acrostiche אפרים בר יעקב. M. Davidson a bien vu aussi qu'il faut lire, dans la première pièce, בראית au lieu de ברעית, אברהם au lieu de אבכרם et מהכא au lieu de מאבא. — *M. Ginsburger.*

Le Gérant : JULIEN WEILL.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND

Blau (L.). — Observations sur l'histoire du culte juif, à propos d'un ouvrage récent..... 138

Epstein (J. N.). — Gloses babylo-araméennes (*suite*)..... 27

Ginsburger (M.). — Les introductions araméennes à la lecture du Targoum (*suite et fin*)..... 14 et 186

Kahn (S.). — Les Juifs du Gévaudan au Moyen Age..... 113

Krauss (S.). — Contributions à la topographie de Jérusalem (*fin*)... 59

Perles (Félix). — Traces des Apocryphes et des Pseudépigraphes dans la liturgie juive..... 173

Régné (Jean). — Catalogue d'actes pour servir à l'histoire des Juifs de la couronne d'Aragon sous le règne de Jaime II (1291-1327). 195

Saurat (Denis). — La Cabale et la philosophie de Milton..... 1

Vishnitzer (Rachel). — Une Bible enluminée par Joseph ibn Hayyim. 161

NOTES ET MÉLANGES

Lambert (Mayer). — Notes lexicographiques et exégétiques..... 210

Marmorstein (A.). — Notes et mélanges : 1. Ancienneté de la poésie synagogale. — 2. Meschoullam b. Moïse et les Gueonim palestiniens. — 3. Nouveaux renseignements sur Tobiya b. Eliézer. — 4. Haï Gaon et les usages des deux écoles..... 82

Perles (F.). — I. Une faute ancienne dans Aboth, VI, 1..... 215

II. Qui sont les ירשבי קרנות dans Berachot, 28 *b* ?..... 216

BIBLIOGRAPHIE

LAMBERT (Mayer). — La répétition de la racine en hébreu, par EITAN (Israel) 221

MANN (Jacob). — Saadia Gaon, his Life and Works, par MALTER (Dr H.). 105

POZNANSKI (Samuel). — Jüdisch-palæstinisches Corpus Inscriptionum (Ossuar-Grab-und Synagogeninschriften), par KLEIN (Samuel) ... 101

WEILL (J.). — Revue bibliographique (années 1914 à 1920) 217

Additions et rectifications ..... 112 et 222

Table des matières 223

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DU MARÉCHAL-FOCH.

DS
101
R45
t.71-73

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY